

Joseph Kardinál Ratzinger:

DUCH LITURGIE

Úvod

Predslov

Jednou z prvých kníh, ktoré som čítal na začiatku svojho teologického štúdia v roku 1946 bola malebná prvotina Romana Guardiniho „O duchu liturgie“, vydaná na Turíce roku 1918. Bola to uvádzacia kniha nového vydavateľstva opáta Ildefonsa Herwegena a edície „Ecclesia orans“ (modliaca sa Cirkev), kde dosahovala neustále dotlače. Táto útlá knižôčka sa môže plným právom považovať za počiatok liturgického hnutia v Nemecku. Jej môžeme ďakovať, že liturgia bola nanovo odkrytá v celej svojej kráse, skrytom bohatstve a na vtedajšie časy nevidanej miere ako centrum Cirkvi, ako stredobod kresťanského života. Práve táto knižôčka podnietila novú snahu o „podstatnejšie“ (obľúbené Guardiniho slovo) slávenie liturgie; bola to snaha o jej lepšie pochopenie z hľadiska jej vnútorného nároku, vnútornej formy, snaha pochopiť ju ako samotným Duchom Svätým vytvorenú a vedenú modlitbu Cirkvi, prostredníctvom ktorej je Kristus stále a nanovo s nami a cez ktorú vstupuje do nášho života.

Chcel by som uviesť príklad, síce podobne ako mnohé iné príklady v nepresný, no nápomocný k pochopeniu. Dalo by sa povedať, že vtedajšia liturgia (v roku 1918) bola v istom ohľade podobná freske. Tá síce ostáva zachovaná, no úplne zakrytá neskoršou vrstvou omietky: v misáli, z ktorého kňaz slávi sv. omšu, bola síce odzrkadlená jej vytvorená podoba, ale pre veriacich v dôsledku súkromných pobožností a kvôli rozličným formám modlitieb naďalej ukrytá. Liturgické hnutie a nakoniec II. vatikánsky koncil definitívne odkryli túto fresku a my sme zrazu zostali úžasnutí stáť pred krásou jej farieb a figúr. No medzitým sa kvôli klimatickým podmienkam či neustálym reštavráciám a rekonštrukciám poškodila a hrozilo jej úplné zničenie, ak sa ihneď nespraví niečo, čo by zastavilo tieto škodlivé vplyvy. Samozrejme, nesmie to byť ďalšia omietka, ale v styku s touto freskou nová úcta.. Jej výpoveď, jej skutočnosť chce byť nanovo pochopená, aby sa jej nové odkrytie nestalo prvým stupňom definitívnej straty.

Cieľom tejto knihy, ktorú predkladám verejnosti, je práve toto: dopomôcť k takémuto novému pochopeniu. Vo svojich základných zámeroch sa úplne zhoduje s tým, čo chcela svojho času vyvolať Guardiniho kniha; preto som si aj úmyselne zvolil názov knihy, ktorý nám pripomína tohto klasika liturgickej teológie. O čo sa snažil Guardini ku koncu I. svetovej vojny, v úplne inom dejinnom kontexte, to musí vstúpiť do súvislosti s naším súčasnými otázkami, nádejami i nebezpečím. Tak ako Guardinimu, aj mne nejde v prvom rade o vedecké diskusie, či výskumy, ale o snahu nového pochopenia viery, o správne uskutočnenie jej ústredných vyjadrovacích foriem v liturgii. Ak by kniha spôsobila niečo také ako ‚liturgické hnutie‘, hnutie zamerané na liturgiu, a podnietila tak jej správne, vnútorné i vonkajšie uskutočňovanie, zámer, ktorý ma k tejto knihe viedol, by bol výsostne naplnený.

Rím, na sviatok sv. Augustína 1999

JOSEPH KARDINÁL RATZINGER

PRVÁ ČASŤ

O PODSTATE LITURGIE

I. KAPITOLA

LITURGIA A ŽIVOT: O LITURGICKOM MIESTE V SKUTOČNOSTI

Čo je to vlastne liturgia? Čo sa pri nej deje? Aký druh skutočnosti pri nej postretáme? V dvadsiatych rokoch 20. storočia bol vyslovený návrh, aby liturgia bola považovaná za akúsi „hru“. Porovnanie pozostávalo v skutočnosti, že liturgia podobne ako hra obnáša vlastné pravidlá, vytvára svoj vlastný svet, ktorý začína vo chvíli, keď doň vstúpíte a opäť pokojne prestáva vo chvíli, keď táto „hra“ končí. Ďalším analogickým bodom ostáva skutočnosť, že hra je síce rozumová, ale zároveň má v sebe niečo ozdravujúce, či dokonca oslobodzujúce. Vytrháva nás zo sveta všedných zámerov a nátlakov a vovádza do bezcieľneho sveta, kde nás na chvíľu oslobodí od všetkého, čo nás v tomto svete práce zaťažuje. Hra takpovediac predstavuje nový svet, oázu slobody, kde môžeme naokamih ponechať svoje bytie voľne prúdiť. Takéto chvíľky úplného vypnutia z moci všednosti naozaj potrebujeme, ak máme znášať ťarchu dňa. Na celej tejto skutočnosti je niečo pravdivé, no len takéto formulovanie by určite nestačilo. Veď takýmto spôsobom by nás vôbec nezaujímalo to, čo sa hraje. Všetko, čo sme povedali, možno ľubovoľne previesť na akékoľvek hry, ktorých nevyhnutná, vnútorná prísna väzba na pravidlá veľmi často privádza osobitité jarmo a vedie k novej strate cieľa: či pritom myslíme na dnešný svet športu, na majstrovstvá v šachu alebo na ľubovoľné hry - všade sa zjavne manifestuje fakt, že hra, ak sa nemá premeniť v púhu, prázdnu hračku, rýchlo vytvára z časti náprotivného sveta alebo nie ozajstného „sveta“ vlastný svet so svojimi zákonmi.

Treba ešte spomenúť jednu stránku tejto teórie hrania, ktorá nám viac približuje osobitnú podstatu liturgie: Detská hra sa v mnohom javí ako druh anticipácie života, ako nácvik neskoršieho života, hoci bez znášania ťarchy a vážnosti, ktoré sú s ním spojené. Liturgia preto môže vypovedať o tom, že prv než všetci vstúpime do vlastného života, kam chceme prísť, že všetci sme - lepšie povedané - máme byť deťmi. Liturgia by tak predstavovala celkom osobitú formu pred-vídania, zvláštny zácvik: bola by predhrou budúceho, večného života, o ktorom Augustín hovorí, že na rozdiel od tohto nie je popretkávaný potrebami a núdzou, ale dotváraný slobodným darúvaním a dávaním. Tým by liturgia v nás samých predstavovala znovuprebudenie pravého detstva, otvorenosť voči prítomnej Veľkosti, častokrát nezakúsenej ani v dospelom veku. Bola by vytvorenou nádejou, prostredníctvom ktorej by sme mohli už vopred zažiť (vor-leben) budúci, skutočný život, vopred sa naučiť žiť správny život - život slobody, bezprostredný život s Bohom, život rýdzej otvorenosti jedného voči druhému. Takýmto spôsobom by liturgia vniesla zjavne skutočnému, všednému životu, znak slobody, zrušila všetky nátlaky a zniesla na zem samo nebo.

Takáto zámena hracej teórie značne vzdďaľuje liturgiu od všeobecného hrania, v ktorom pretrvávajú túžba po skutočnej „hre“, po niečom úplne odlišnom - po svete, kde

inštitúcia a sloboda sú navzájom identické. Dáva naproti poprednému a stále účelovému prvku a úplne ľudsky prázdneho charakteru bežnej hry vystúpiť do popredia Zvláštnemu a Odlíšnému z „hry“ múdrosti, o akej rozpráva sv. Písmo a ktoré sa nato dostáva do spätosti s liturgiou. No aj napriek tomu nám v tomto návrhu hry chýba obsah, veď myšlienka budúceho života chvíľami vyzerá ako nepresný postulát a pohľad na Boha, bez ktorého by „budúci život“ bol len púšťou, zostáva neurčitý. Preto by som chcel navrhnúť akýsi nový začiatok, tentokrát z konkrétneho biblického textu.

V správach o preddejinných udalostiach odchodu Izraela z Egypta, o jeho samotnom priebehu, sa nám naskytujú dva rozdielne smery tohto exodu. Jedna, ktorú poznáme, predstavuje zaujatie zasľúbenej krajiny. V nej má Izrael dosiahnuť konečne vlastnú pôdu a zem, má žiť slobodne a nezávisle v krajine s určitými hranicami. Naproti tomu sa však opakovane udáva aj iný cieľ. Pôvodný Boží príkaz faraónovi znel takto: „*Prepusť môj ľud, aby mi slúžil na púšti!*“ (Ex 7,16). Toto slovo „*Prepusť môj ľud, aby mi slúžil*“ sa spomína s malými obmenami štyrikrát, t. j. pri každom stretnutí faraóna s Mojžišom-Áronom (Ex 7,26; 9,1; 9,13; 10,3). Počas tohto vyjednávania s faraónom sa cieľ postupne konkretizuje. Faraón chce robiť ústupky. Podľa neho sa v spore s Izraelitmi jedná o izraelitskú kultovú slobodu, ktorú spočiatku priznáva nasledujúcim spôsobom: „*Chodte a obetujte svojmu Bohu tu v krajine!*“ (Ex 8,21) Ale Mojžiš - podľa Božieho príkazu - trvá na tom, že kult vyžaduje odchod. Miestom tohto uctievania má byť púšť: „*Vyberieme sa na tri dni cesty na púšť, aby sme Pánovi, nášmu Bohu, priniesli obeť tak, ako nám prikázal*“ (8,23). Po nasledujúcich ranách faraón predstaví ďalšie kompromisné riešenie. Tentokrát dovoľí, aby sa kult uskutočnil v súlade s vôľou Božstva, teda v púšti, no chce, aby odišli len muži, zatiaľčo ženy a deti a zároveň aj dobytok, aby zostali doma v Egypte. Predpokladá teda bežnú kultovú prax, podľa ktorej sú aktívnymi nositeľmi kultu len muži. Mojžiš však nemôže vyjednávať o spôsobe kultu s cudzím mocnárcom, nemôže kult postaviť do vplyvu politického kompromisu: Spôsob kultu nie je otázkou politického dosahu; má svoje vlastné meradlo, môže byť preto stanovený len meradlom Zjavenia - len Bohom. Preto ostáva aj tretí kompromisný návrh zo strany panovníka odmietnutý. Faraón teda ponúka, aby odišli aj ženy a deti. „*Len vaše ovce a váš dobytok nech tu zostanú*“ (10,24). Mojžiš však namieta, že všetok dobytok treba vziať so sebou, lebo „*ani sami nevieme, čím máme slúžiť Pánovi, kým ta nedôjdeme*“ (10,26). Vo všetkých týchto výpovediach nejde o krajinu zasľúbenia: jediným cieľom exodu sa zdá byť poklona, presne zodpovedajúca Božiemu merítku, a nepodliehajúca hracím pravidlám politického kompromisu.

Izrael odchádza nie preto, aby bol ľudom ako ostatné národy; odchádza, aby slúžil Bohu. Cieľ exodu predstavuje Boží vrch, vrch, ktorý je ešte stále neznámy, táto Boho-služba. Mohli by sme namietnuť, že vo vyjednávaní s faraónom mohol byť kult len taktickou zámienkou, že v skutočnosti jediným cieľom nebol kult ale zaujatie krajiny, ktoré tvorilo už samotný obsah Abrahámovho prisľúbenia. Nemyslím, že by sme mali brať vážne to, čo prevláda v textoch. Takýto protiklad kultu a krajiny je v zásade nezmyselný: Dostávajú krajinu, aby slúžila ako miesto uctievania skutočného Boha. Obyčajné vlastníctvo krajiny, púha národná autonómia by Izrael degradovala na úroveň ostatných národov. Takéto smerovanie by predsa znemožnilo poznanie tejto výnimočnosti vyvolenia. Celé dejiny knihy Sudcov a Kráľov, ktoré boli znova prenaté a vyložené v knihách Kroník, ukazujú práve túto skutočnosť, že krajina ako taká, sama osebe ešte nepredstavuje určité vlastníctvo, vlastníctvo, ktoré sa stáva skutočným, ozajstným darom naplnených prisľúbení len vtedy, ak v nej vládne Boh; nie keď krajina

existuje ako nejaký autonómny štát, ale až keď vytvára priestor pre poslušnosť, v rámci ktorej sa plní Božia vôľa až potom sa vytvára pravá forma ľudskej existencie. Pohľad na obidve biblické perikopy nám umožňuje aj presnejšie určenie vzťahu obidvoch cieľov exodu. Putujúci Izrael vlastne ani po troch dňoch putovania (tak to bolo faraónovi oznámené) nevie, akú chce Boh obetu. Príde na to až po troch mesiacoch, „*v ten istý deň, po odchode Izraelitov, na Sinajskej púšti...*“ (Ex 19,1) Na tretí deň po tom, na vrchu hory, zakúša Božiu epifániu (19,16.20). Tu sa Boh prihovára k ľudu, ohlasuje mu 10 svätých slov svojej vôle (20,1-17) a uzatvára s ním prostredníctvom Mojžiša zmluvu (Ex 24), ktorá nachádza svoje presnejšie a konkrétnejšie vyjadrenie v predpísanom kulte. Tým sa konečne objasňuje cieľ putovania, daný faraónovi. Izrael sa učí uctievať Boha podľa formy, ktorú si vyvolil Boh sám. K tomuto uctievaniu prislúcha kult, liturgia vo vlastnom zmysle. A k nej náleží aj život podľa Božej vôle - neodmysliteľná súčasť pravej adorácie. „*Slávou Boha je živý človek, život človeka však hľadením na Boha*“ hovorí na jednom mieste sv. Irenej (Adversus Haeresas IV 20,7) a presne vystihuje skutočnosť, o ktorú šlo pri tomto stretnutí v púšti, na hore: Až samotný ľudský život, správne žijúci človek je skutočnou Božou adoráciou. Život sa naproti tomu stane skutočným životom len vo chvíli, keď získa svoju novú formu pohľadom na Boha. Kult sprostredkúva tento pohľad a darúva život, ktorý je pre Boha oslavou.

Pre našu otázku sú podstatné tri body: Na Sinaji ľud dostáva od Boha nielen kultové smernice, ale aj rozsiahly právny a životný rád. Až táto skutočnosť z neho konštituuje ľud. Národ nemôže existovať bez spoločenskej inštitúcie práva. Rozplynul by sa v anarchii, ktorá je paródiou na slobodu, zničením každého národa, bezprávím, ktoré preň predstavuje neslobodu. V ustanovení zmluvy na Sinaji - to je to druhé, čo nás zaujíma - sú do seba nerozlučne zapojené tri inštitúcie: kult-právo-éthos. Tieto sú pre zmluvu veličinou a zároveň limitom, ako to uvidíme pri prechode Izraela k Cirkvi pohanov. V nej má totiž dôjsť k rozviazaniu tohto zväzku, aby sa tým pádom vyskytol priestor pre rôzne právne konštelácie a politické ustanovizne. Po ich nevyhnutnej separácii, ktorá v novoveku koniec koncov viedla k úplnej sekularizácii práva, v snahe plne vylúčiť z formácie práva pohľad na Boha, nesmieme zabúdať, že principiálny vnútorný súvis týchto troch ustanovizní aj tak pretrváva: Právo, ktoré nie je mravne založené, sa stáva bezpráviem; morálka a právo, ktoré nepochádzajú z pohľadu na Boha, degradujú človeka, okrádajúc ho o jeho výsostný rozmer a možnosť: upierajú mu pohľad na Nekonečné a Večné. V tejto zdanlivej slobode sa stáva podnožkou diktatúry vládnuceho ľudstva, náhodných ľudských mierok, ktoré ho musia napokon znásilňovať. Tak pristupujeme k tretiemu zisteniu a to nás spätne obracia k nášmu východisku: k otázke po podstate kultu a liturgie. Ustanovizeň ľudských vecí, ktorá nepozná Boha, umenšuje aj človeka. V dôsledku toho sa kult a právo nemôžu od seba úplne oddelovať. Boh má právo na ľudskú odpoveď, na človeka samého a tam, kde úplne mizne toto Božie právo, tam sa rozplýva aj ľudský právny rád, pretože mu chýba základný kameň udržiavajúci celok.

Čo to však teda znamená pre nás, pre otázku po dvoch cieľoch exodu, ak sa vlastne pýtame na podstatu liturgie? Môžeme vidieť, že to, čo sa udialo na Sinaji, pri odpočinku počas putovania púšťou, predstavuje prvoradý zmysel zaujatia krajiny. Sinaj nie je medzistanicou, takpovediac - zastávkou na ceste k vlastnej krajine, no ustanovuje akúsi vnútornú krajinu, bez ktorej by vonkajšia zostala neobývateľnou. Len preto, že sa Izrael stáva prostredníctvom zmluvy a v nej obsiahnutého práva ľuďom, že prijal spoločnú formu pravého života, len preto mu môže byť podarovaná krajina. Sinaj

zostáva naďalej v krajine; len v miere, v akej mizne jeho skutočnosť, len v tej miere strácajú zároveň krajinu, a to až po úplné vyhnanie do exilu. Vždy, keď Izrael odpadne od pravej bohopocty, a oddáva sa namiesto pravého Boha božstvám - vnútrosvetským mocnostiam a hodnotám - upadá zároveň aj jeho sloboda. Môže žiť vo vlastnej krajine a predsa žiť ako v Egypte. Púhe vlastníctvo krajiny a štátu nedáva slobodu, môže znamenať naopak riadne otroctvo. Ak právo mizne úplne, vyústí v strate krajiny. Práve fakt, ako veľmi „bohoslužba“, sloboda správnej bohopocty, ktorá sa faraónovi zdá byť jediným cieľom exodu, je v skutočnosti tým jediným, o čo v Exode ide, možno vybadat' v celom Pentateuchu: tento samotný „kánón v kánóne“, jadro izraelskej Biblie, sa celý odohráva mimo Svätej zemi. Vrcholí na pokraji púšte „na druhej strane Jordánu“, kde Mojžiš znova zopakuje posolstvo zo Sinaja. Takýmto spôsobom sa ukazuje, čo je základom každého bytia v krajine, čo je podmienkou možnosti života v spoločenstve a v slobode: život pod Božím právom, správne hierarchizujúcim ľudské záležitosti, pretože sú formované samotným Bohom a s ohľadom na Neho.

Znova sa teda pýtame - čo z toho vyplýva pre nás? V prvom rade, že „kult“, chápaný vo svojej skutočnej šírke a hĺbke, presahuje liturgické dianie. Zasahuje aj ustanovizeň celého ľudského života v tom zmysle, v akom sme to počuli od Ireneja: Človek je oslavou Boha. Tá ho stavia takpovediac do svetla (ktorým je kult), keď žije z pohľadu na Neho. Naopak, zároveň platí, že právo a étos vzájomne nesúdržia, ak nemajú základ v liturgickom strede a nie sú ním inšpirované. Akú teda formu skutočnosti nachádzame v liturgii? Mohli by sme sprvoti povedať, že kto vynecháva z pojmu skutočnosti Boha, ten je len zdanlivo realista. Odhliada od Toho, v ktorom „žijeme, hýbeme sa a sme“ (Sk 17,28). To znamená: len ak je správny vzťah k Bohu, len vtedy môžu byť v úplnom poriadku všetky ostatné vzťahy ľudí - vzťah ľudí navzájom i vzťah k stvorenstvu. Právo, ako sme už videli, je konštitutívne pre slobodu a spoločenstvo; poklona, to znamená správny spôsob vzťahu k Bohu, je zasa konštitutívna pre právo. Môžeme tento náhľad rozšíriť ešte o ďalší krok: poklona, správny spôsob kultu - vzťahu k Bohu, je konštitutívna pre správnu existenciu človeka vo svete; práve tým, že presahuje všedný život, tým, že nám dáva účasť na „nebeskej“ forme existencie, na Božom svete, tým vovádza svetlo Božieho sveta do toho nášho. V tomto zmysle má kult naozaj charakter anticipácie - ako sme to už povedali pri analýze „hry“. Vopred sa dotýka definitívneho života a dodáva aktuálnemu životu osobitý rozmer. Život, v ktorom sa nezjaví táto anticipácia, nad ktorým nevzide nebo, takýto život je ťaživý a prázdny. Preto takmer neexistuje spoločnosť bez kultu. Aj tie najrozhodnejšie ateistické a materialistické systémy si vytvorili nové kultové formy, ktoré sú len obyčajným podvodom a ktoré sa svojím bombastickým triumfom len márne snažia zakryť svoju ničotu.

Tak sa dostávame k poslednej úvahe. Človek si nemôže „robiť“ kult sám od seba, siahne do prázdna, ak sa Boh neukáže. Keď Mojžiš hovorí faraónovi: „*ani sami nevieme, čím máme slúžiť Pánovi*“ (Ex 10,26), v týchto slovách vopred naznačuje základný zákon celej liturgie. Ak sa Boh neukazuje, potom môže človek staviť oltáre len „neznámemu Bohu“ (porov. Sk 17,23) len na základe tušenia o Ňom, ktoré je odtlačené v jeho vnútri. Môže sa v myšlienkach načiahnúť za Ním, pokúsiť sa ho vopred zakúsiť. No ozajstná liturgia predpokladá, že Boh sám odpovie a naznačí, ako sa mu máme klaňať. A k tomu prináleží niečo také ako „začiatok“. Nemôže vyvierať z našej fantázie, našej vlastnej tvorivosti - potom by to bolo len volanie do prázdna a púhe sebaopotvrdenie. Liturgia predpokladá konkrétny náprotivok, ktorý sa nám ukáže a ukáže našej existencii správny smer.

Na tému nesvojvoľného kultu zaznieva v Starom zákone celá rada dôrazných svedectiev. Žiaden z nich nepôsobí obsahovo tak dramaticky ako príbeh zlatého teľaťa (či lepšie povedané mladého býka). Tento kult, vedený veľkňazom Áronom, nebol v žiadnom prípade určený pohanským bohom. Netransformuje sa z Boha na božstvo, ale zdanlivo úplne zostáva pri tom istom Bohu: Chce osláviť Boha, ktorý vyviedol Izrael z Egypta a nazdáva sa, že v podobe mladého býka správne odzrkadľuje jeho tajuplnú moc. Zdá sa, že všetko je v poriadku - aj rituál údajne podľa pravidiel. A predsa je to iba odpadnutie od pravého Boha k modlám. Tento nepostrehnuteľný priestupok spôsobujú dve skutočnosti. K prvému patrí priestupok voči zákazu zobrazovania: neostali pri neviditeľnom, vzdialenom a tajuplnom Bohu. Zniesli ho k sebe dolu, do svojej podoby, do viditeľnosti a pochopiteľnosti. Kult už viac nie je vzostupom k Nemu. Je to stiahnutie Boha do svojho vlastného sveta: Boh musí byť tu, keď ho potrebujeme a musí tu byť tak, ako ho potrebujeme. Človek potrebuje Boha a hoci to navonok nie je poznať, stavia sa k nemu tak, ako keby stál v skutočnosti nad Ním. A tu sa naznačuje druhá skutočnosť: svojvoľnosť kultu. Keď Mojžiš dlho neprichádzal a Boh bol tým pádom nedosiahnuteľný, v tej chvíli si ho Izraeliti zniesli na zem. Tento kult sa stáva slávnosťou, ktoré si spoločenstvo ustanovuje samo; potvrdzuje samo seba. Poklona Bohu sa premieňa na úzky okruh seba samých: jedlo, pitie, zábava. Tanec okolo zlatého teľaťa je tak obrazom kultu, vyhľadávajúceho iba seba samých, kult sa stáva istým druhom banálneho sebauspokojenia. Príbeh zlatého teľaťa je varovaním pred svojvoľným a sebeckým kultom. V ňom už viac nejde o Boha, ale o vytvorenie vlastného malého alternatívneho sveta. Liturgia sa tak premieňa na prázdnu hru. Alebo ešte horšie: opúšťa živého Boha, zastretého posvätným závojom. No na konci sa aj tak dostaví frustrácia, pocit prázdna. Zážitok slobody, neustále prítomný pri skutočnom stretnutí so živým Bohom, sa zrazu nedostaví.

2. KAPITOLA

LITURGIA - KOZMOS - DEJINY

V modernej teológii sa dôsledne zastával názor, že v takzvaných náboženstvách prírody ako aj v hlavných neteistických náboženstvách je kult orientovaný kozmicky, zatiaľčo v Starom zákone a v kresťanstve sa zameriava na dejiny; islam pozná liturgiu - podobne ako pobiblické židovstvo - len ako slovo, ktoré nadobúda svoj význam a určenie z dejinného Zjavenia, ale v súlade s univerzálnou tendenciou tohto Zjavenia predstavuje úplný význam sveta. Predstava vesmírneho či dejinného zamerania kultu nie je síce úplne nepodložená, no aj tak nesprávna, ak sa stavajú do vzájomného protikladu. Dejinné vedomie, ktoré predsa existuje aj v náboženstvách prírody, sa tým pádom úplne prehliada, a tým sa navyše zužuje význam kresťanskej bohoocty. Zabúda sa na to, že spásna viera nemôže vylúčiť z vierovyznania Stvoriteľa. V priebehu tejto knihy uvidíme, aký význam, až po zdanlivo povrchné skutočnosti liturgického stvárnenia, prislúcha tejto otázke.

Objasním to v niekoľkých bodoch. Vo svetových náboženstvách býva kult a kozmos vo vzájomnom prepojení; uctievanie bohov nie je nikdy niečo také ako socializačný akt dotyčného spoločenstva, ktoré by sa symbolmi ubezpečovalo o ich vzájomnej súdržnosti. Bežne sa rozšírila predstava, že ide o cyklus dávania a brania: Bohovia udržuujú svet, ľudia musia živiť a udržiavať svojimi kultovými darmi bohov. K

cyklu bytia náleží oboje: moc bohov, ktorá udržuje svet, no rovnako aj dar človeka, ktorý sa stará o bohov. Takáto predstava zachádza až k myšlienke, že ľudia vôbec boli utvorení kvôli tomu, aby udržovali bohov a takýmto spôsobom sa stávali podstatnou časťou vesmírneho cyklu. Hoci to môže vyzeráť veľmi prosté, v týchto myšlienkach sa predsa len ukrýva hlboké určenie zmyslu ľudstva: človek je tu pre Boha a tým slúži celku. A za tým všetkým číha aj zámena a zneužitie. Človek má zrazu moc nad bohmi; má v rukách obrovský kľúč ku skutočnosti. Bohovia ho potrebujú, ale vlastne potrebuje aj on ich. Ak by zneužil svoju moc, mohol by im síce uškodiť, ale zničil by aj sám seba.

V starozákonnej správe o stvorení sveta Gn 1,1-2,4 možno ľahko nájsť tieto náhľady, aj keď trochu pozmenené. Stvorenie speje k šabatu, k dňu, keď bol človek a celé stvorenstvo v Božom pokoji, keď mali účasť na Jeho slobode. Nie je priamo reč o kulte, ba ani o tom, že by bohovia potrebovali nejaké dary od človeka. Šabat je víziou slobody: otrok a pán sú si v tento deň rovní; „uzdravenie“ šabatu vlastne znamená práve to, že všetky formy podriadenosti razom miznú a ľarcha práce zostáva načas prerušená. Ak z toho chceme vyvodiť uzáver, že Starý zákon nedával do súvisu stvorenie a poklonu, vyústilo by to v čírej vízii oslobodenej spoločnosti ako cieľa celých dejín - šabat by bol takto od začiatku zameraný iba antropologicky a sociálne, či revolucionárne. Tým by sme prehliadli samotný význam šabatu. Veď správa o stvorení a sinajské nariadenia o šabate pochádzajú z rovnakého zdroja. Ak chceme správne pochopiť správu o stvorení, musíme čítať, čo sa píše v tóre, čo je tam prikázané o šabate. Potom však z toho vyplýva jedna skutočnosť: Šabat je znakom zmluvy medzi Bohom a človekom; sumarizuje to, čo je na zmluve podstatné. Na takomto základe by sme sa teraz mohli pokúsiť o približný opis toho, čo bolo úmyslom správy o stvorení: Stvorenie je miestom pre Zmluvu, chce spojiť Boha a človeka. Cieľ stvorenia predstavuje zmluva, príbeh lásky medzi Bohom a ľuďmi. Sloboda či rovnosť ľudí, ktoré zmluva spôsobuje, nepredstavujú čisto antropologickú či sociologickú víziu. Je možná len na teologickom základe. Človek je slobodný len vtedy, ak zachováva zmluvu s Bohom; až potom sú si všetci ľudia rovní a prináleží im dôstojnosť. Ak sa toto všetko dotýka zmluvy, potom musíme povedať, že ide o vzťah: o Seba-darovanie Boha človekovi, no zároveň o ľudské zodpovedanie na túto ponuku. Odpoveď človeka Bohu, ktorý je voči nemu dobrý, predstavuje vlastne lásku. A láska k Bohu - to nie je nič iné než poklona, ktorá sa Mu núka. Ak je stvorenie chápané ako priestor pre zmluvu, ako miesto stretnutia Boha a človeka, potom z toho nevyhnutne vyplýva, že je chápané aj ako priestor k poklone. Ale čo vlastne znamená slovo poklona? V čom spočíva jej odlišnosť v porovnaní s cyklom neustáleho dávania a brania, ktorý ovplyvnil predkresťanský kult?

Prv než sa dostaneme k tejto podstatnej otázke, chcel by som poukázať na text, ktorý v knihe Exodus uzatvára prikázania o kulte. Tento text je napísaný ako presná paralela k správe o stvorení. Sedemkrát tu nachádzame slová: „*Mojžiš urobil, ako mu Pán prikázal*“ - čím sa vyjavuje sedemdnňová práca na chráme a obraz sedemdnňovej práce pri stvorení. A záver rozprávania o tejto stavbe chrámu vrcholí vo vízii šabatu. „*Takto Mojžiš ukončil túto prácu. Vtedy zakryl stánok zjavenia oblak a príbytok naplnila Pánova sláva*“ (Ex 40,33n). Dokončeniu chrámu predchádza dokončenie stvorenia: Boh vstupuje do sveta: Nebo a zem vytvárajú jednotu. K tomu všetkému sa pripája skutočnosť, že slovo *bara* má v Starom zákone dva - a to len dva - významy. Na jednej strane označuje udalosť stvorenia sveta, rozlíšenie prvkov, udalosť, ktorá vytvára z chaosu kozmos, na strane druhej hlavnú udalosť spásanosných dejín, a tou je vyvolenie a rozlíšenie čistého a nečistého, teda vytvorenie Božích a ľudských dejín, duchovného

stvorenia, stvorenia zmluvy, bez ktorého by utvorený vesmír ostal len prázdnu budovu. Týmto spôsobom sa stvorenie a dejiny - stvorenie, dejiny a kult - dostávajú do vzájomnej zámeny: Stvorenie čaká na zmluvu, ale až zmluva dokončuje stvorenie, nepričádza spolu so stvorením. Ak správne pochopený kult je dušou zmluvy, potom to jednoducho znamená, že kult nezachraňuje len človeka, ale chce do spoločenstva s Bohom vtiahnuť všetku skutočnosť.

Tým sa opäť dostávame pred otázku: Čo je to vlastne poklona? Čo sa pri nej deje? Jadrom kultu je vo všetkých náboženstvách obeta. Ale toto je pojem zavalený množstvom predsudkov. Všeobecný názor je taký, že obeta má niečo spoločné so zničením. Znamená odovzdanie nejakej, človeku veľmi vzácnej skutočnosti Bohu. Toto pre-danie však vyžaduje, aby oná vec už nebola v užívaní človeka: najľahšie tým, že dôjde k jej zničeniu, čím sa definitívne vymaňuje z ľudského disponovania. No tu sa vynára protitázka: Z čoho by mal mať Boh pri ničení radosť? Darúva sa mu pri kulte vôbec niečo? Zvyčajne počujeme odpoveď, že v tomto zničení tkvie vždy akýsi akt uznania Božej nadvlády nad všetkými vecami. No môže naozaj takýto formálny akt prispieť k Božej oslave? Zjavne nie. Skutočná odovzdanosť Bohu musí predsa vyzeráť úplne ináč. Pozostáva - podľa názoru cirkevných otcov, ktorí navádzali na biblické myslenie - v zjednotení človeka a stvorenia s Bohom. Bohupatričnosť nemá nič do činenia so zničením a ničotou, ale vždy len s istým druhom bytia. Znamená zanechanie stavu rozdelenia, zdanlivej autonómie, koniec bytia iba pre seba a v sebe. Predstavuje seba-strácanie, ktoré je jediným možným spôsobom seba-nájdenia (por. Mk 8,35; Mt 10,39). Preto mohol Augustín povedať, že pravou „obetou“ je civitas Dei (Boží štát), čiže ľudstvo premenené na lásku, ktorá zbožštvuje stvorenie a je pre-daním vesmíru do Božieho vlastníctva: Boh všetko vo všetkom (1 Kor 15,28) taký je cieľ sveta, to je podstata „obety“ i kultu.

A tak by sme mohli povedať: Cieľ kultu a cieľ stvorenia je v zásade rovnaký - zbožštenie, svet slobody a lásky. Tým sa do „vesmírneho“ dostáva samo „dejinné“: Vesmír nie je akýmsi typom uzavretej budovy, nie je sám v sebe spočívajúcou nádobou, kde sa môžu odohrávať dejiny. Je samotným pohybom, od nejakého počiatku k nejakému cieľu. A sám istým spôsobom tieto dejiny vytvára.

Môžeme si to vysvetliť mnohými spôsobmi. Na pozadí moderného evolučného svetonázoru napr. p. Teilhard de Chardin opísal vesmír ako samostatný proces vzostupu, ako istú cestu zjednotenia. Táto cesta prechádza od úplne jednoduchého k stále väčšej a komplexnejšej jednote, v ktorej mnohorakosť nijako nezaniká, no naopak, zlieva sa do postupnej syntézy, až dospeje k noosfére, ktorou duch a jeho rozumenie obsiahne celok - keď vytvorí akýsi druh živého organizmu. Teilhard považoval Krista, na základe listu Efezanom a Kolosanom, za energiu, ktorá ženie vývoj dopredu - k noosfére a ktorá napokon obsiahne všetko vo svojej „plnosti“. Takto sa Teilhard snažil o novú interpretáciu kresťanského kultu: V premenenej hostii vidí anticipáciu premeny matérie a jej zbožštenia v kristologickej „plnosti“. Eucharistia tým takpovediac udáva smer kozmickému pohybu; predchádza svoj cieľ a zároveň k nemu poháňa.

Staršia tradícia vychádza z iného modelu. Jej obraz nepredstavuje vzrastajúci smer, ale spočíva istým spôsobom na akomsi kruhovom pohybe, ktorého obidva základné prvky smeru sa nazývajú exitus a reditus, zostup a návrat. Táto „paradigma“, spoločná všeobecným dejinám náboženstva a aj kresťanskému staroveku či stredoveku, pripúšťa veľmi odlišné podoby. Kruh sa dá chápať - u kresťanských mysliteľov - ako veľký kozmický pohyb; no zároveň - v náboženstvách prírody a v mnohých

nekresťanských filozofiách - za neustále reprodukovany pohyb. Protiklad týchto dvoch pohľadov sa v pravom svetle nezdá tak výlučný, ako by to mohlo vyzerat' na prvý pohľad. Lebo aj pre kresťanský svetonázor sú do veľkého kruhu dejín, prechádzajúcich od exitu k ređitu, vpísané malé okruhy individuálneho života, unášané rytmom celku, vytvárajúce z neho ako keby nový celok a predávajúce mu silu svojho pohybu. A do tohto veľkého jediného cyklu sú vpísané mnohé životné cykly rozličných kultúr a dejinných spoločenstiev, v ktorých sa vždy nanovo odohráva dráma počiatku, vzostupu a konca. V nich sa nanovo opakuje mystérium začiatku. No dochádzajú aj ku koncu čias a zániku, ktoré môžu istým spôsobom pripravovat' pôdu novému vzniku. Niekoľko kruhov vytvára jeden veľký, pričom oba sú na seba odkázané a vzájomne do seba zapadajú. Takýmto spôsobom sa aj kult dotýka všetkých troch rozmerov: osobného, sociálneho a univerzálneho.

Prv než sa tým budeme bližšie zaoberat', musíme si povšimnúť druhý, v mnohých ohľadoch oveľa dôležitejší variant, ukrýty v schéme exitu a ređitu. Tento tvorí predstava, najlepšie a najdôslednejšie rozpracovaná neskorým antickým filozofom Plotínom, no mnohým spôsobom ovplyvnená nekresťanskými kultmi a náboženstvami. Exitus, v ktorom sa prejavuje nebožské bytie, nie je chápaný ako východ, ale ako pád, ako upadnutie z výšin Božského, ktoré, podľa zákonov pádu, je stále hlbšie a hlbšie a ženie sa do čoraz väčšej vzdialenosti od Božstva. To znamená jednu vec: nebožské bytie je samo a ako také padlým bytím. Konečnosť je už sama osebe formou hriechu, negatívnom, ktoré musí byť zachránené prostredníctvom návratu k Nekonečnému. Návrat - ređitus - tak pozostáva v skutočnosti, že toto padanie sa na poslednú chvíľu zastaví, že sa otočí a bude postupovat' len smerom nahor. Na záver sa zmaže "hriech" konečného a nebožského bytia. Týmto spôsobom sa Boh stane „všetkým vo všetkom“. Cesta ređitus znamená záchranu a záchrana oslobodenie od konečnosti, predstavujúcej skutočné jarmo nášho bytia. Kult sa preto dotýka obmeny pohybu. Tvorí vnútornú podstatu pádu, rovnako aj okamih kajúcnosti strateného syna a spätný pohľad na počiatok. Práve preto, že mnohé z týchto filozofií stotožňujú bytie a poznanie, pohľad na začiatok vytvára zároveň nový vzostup smerom hore. Kult ako pohľad k Tomu, ktorý je pred všetkým a nado všetkým bytím, predstavuje čo do svojej podstaty poznanie a ako poznanie znamená aj pohyb - návrat, záchranu. Mnohé filozofie kultu sa v tomto bode rozchádzajú. Existuje aj teória, že iba filozofi, iba géniovia schopní vyššieho poznania dokážu poznať pravú cestu. Vraj len oni sú schopní vzostupu, výstupu k plnému zbožstveniu - k záchrane a oslobodeniu sa od konečnosti. Pre jednoduchšie duše, neschopné plného pohľadu, potom existujú rozličné liturgie. Tie pre nich predstavujú istú záchranu, aj keď ich nevovedú úplne do výšin božskosti. Rozdiely, ktoré medzi nimi panujú, často potešuje učenie o putovaní duší, umožňujúce nádej, že sa niekedy počas tohto putovania dosiahne bod, keď sa konečne dostaví východisko z tejto konečnosti a z jej utrpenia. Keďže v tomto prípade je vlastnou mocou spásy samotné poznanie (gnosis), predstavujúce najvyššiu formu pozdvihnutia, či zjednotenia s Bohom, nazývajú sa takéto - jednotlivo veľmi časté - systémy myslenia i náboženstva „gnosis“. Pre kresťanstvo, ktoré sa vyvíja, predstavuje dialóg s „gnosis“ rozhodujúci zápas o svoju vlastnú identitu. Lebo takéto názory veľmi fascinujú a veľmi ľahko sa dajú identifikovat' s kresťanským posolstvom. „Dedičný hriech“ napríklad, ktorému sa dá len ťažko porozumieť, sa zamieňa za pád do konečnosti; preto z toho jasne vyplýva, že spočíva na všetkých, čo sa nachádzajú v cykle konečnosti. Spása či oslobodenie z jarma konečnosti je teda úplne odôvodnená a podobne. Aj dnes sa táto fascinácia uplatňuje mnohorakým spôsobom:

náboženstvá ďalekého Východu v sebe nesú podobný model. Spôsoby aplikované na náuku o spáse, ktorú ponúkajú, sú preto nanajvýš rozumové. Túto cestu k spáse vytvárajú cvičenia telesného uvoľnenia a duševného vyprázdnenia. Túžia po oslobodení od konečnosti, chvíľami ju aj predchádzajú, a tak získavajú uzdravujúcu moc.

Kresťanské myslenie, ako sme už povedali, úplne prevzalo schému exitu a reditu. No odlíšilo v nej od seba dva pohyby. Exitus nie je pádom z Nekonečnosti, rozdvojením bytia či príčinou celého utrpenia vo svete. Exitus je v prvom rade niečo úplne pozitívne: slobodný tvorivý akt Stvoriteľa, ktorý pozitívne chce, aby naproti Nemu existovalo nejaké dobré stvorenie, stvorenie, ktoré mu môže odpovedať slobodnou a láskyplnou odpoveďou. Niebožské bytie tým pádom nepredstavuje niečo apriori negatívne, ale práve naopak: pozitívny plod božskej vôle. Nespočíva na páde, ale na Božom ustanovení, ktoré je dobré a vytvára všetko dobré. Boží bytostný akt, zapríčiňujúci stvorené bytie, je slobodným aktom. Do tej miery je aj v bytí samom od základu imanentný princíp slobody. Exitus - či lepšie povedané: slobodný tvoriteľský akt Boží, smeruje vskutku k cieľu. No ním sa vôbec nemyslí návrat do stvoreného bytia, ale to, čo sme už opísali vyššie: že stvorenie spočívajúce v sebe samom a ktoré našlo seba samo (zu-sich-selbst-kommen) slobodne odpovie na Božiu lásku, prijme stvorenie ako príkaz lásky. Tým vznikne dialóg lásky - tá úplne nová jednota, ktorú môže stvoriť len láska. Bytie do nej nie je pohltené, ani sa v nej nerozplýva, naopak, práve seba ddarúvaním sa stane úplne sebou samým. Vzniká jednota, ktorá je niečím viac než jednota nedeliteľných elementárnych čiastočiek. Tento reditus je „návratom domov“. A tento návrat stvorenie neničí, ale dáva mu plnú poplatnosť. To je kresťanská myšlienka, chápaná Boha ako „všetko vo všetkom“. No celok je viazaný na slobodu a sloboda stvorenia predstavuje práve to, čo premieňa pozitívny exitus stvorenia na poklesok: na túžbu po nezávislosti, na negatívnu odpoveď voči reditu. Láska sa v dôsledku toho nevyhnutne chápe ako nezávislosť a býva odmietnutá. Na jej miesto nastupuje autonómnosť a autarkia: byť iba zo seba a v sebe, stať sa zo seba bohom. Tým sa oblúk exitu a reditu prelmuje. Návrat už nie je predmetom túžby, vzostup - ten len z vlastných síl nie je možný. Ak „obeta“ predstavuje svojou podstatou návrat do lásky, akési zbožstvenie, musí vstúpiť do kultu moment uzdravenia zranenej slobody, zmierenia, očisty a zrušenie odcudzenia. Podstata kultu, „obety“, vyjadrujúca proces pripodobnenia, premieňania na lásku, a tým pádom cestu k slobode, táto podstata ostáva nezmenená. No preberá do seba aj moment ozdravenia, láskyplnú premenu zranenej slobody na prebolený spôsob zmierenia. Náleží k nemu aj potreba druhého človeka - práve preto, že všetko je zamerané na úsilie po sebedostačivosti a nepotrebnosti toho druhého; ten ma musí oslobodiť zo slučky, ktorú ja sám nedokážem rozviazať. Spása si tým pádom vyžaduje Spasiteľa: otcovia nachádzali v podobnení o stratenej ovci práve toto. Táto ovečka, uväznená v kríku, neschopná dostať sa späť, predstavuje obraz človeka ako takého, ktorý nevychádza zo svojho tříňového chrastia a sám ani nedokáže nájsť cestu k Bohu. Pastier, ktorú túto ovečku vezme a odnáša domov, symbolizuje podľa nich samotný Logos, večné Slovo, večný, na Božom Synovi spočívajúci zmysel vesmíru, ktorý sa sám vydáva na cestu k nám a ktorý vezme ovečku na ramená - to znamená prijme ľudskú prirodzenosť a ako Bohočlovek nesie stvorenstvo - človeka späť domov. Tak sa reditus stáva opäť možnosťou a darúva návrat. A práve týmto spôsobom sa aj obeta pretvára v Kristov kríž, v smrť sebavydarujúcej sa lásky, ktorá nemá nič spoločné s ničením; naopak, je to práve akt nového stvorenia, ktorý sprostredkúva tomuto stvoreniu možnosť nájsť seba samo. Celý kult je dôsledkom toho účasťou na tejto Kristovej „pasche“, na tomto jeho „prechode“

od Božského k ľudskému, zo smrti do života, k jednote Boha a človeka. Kresťanský kult je tak konkrétnym naplnením a uskutočnením slova, ktoré Ježiš zvolal v prvý deň Veľkého týždňa, na Kvetnú nedeľu v jeruzalemskom chráme: „*A ja až budem vyzdvihnutý od zeme, všetkých pritiahnem k sebe*“ (Jn 12,32).

Kozmický kruh a dejinný kruh sa preto odlišujú: Dejinný prvok nadobúda darom slobody, predstavujúcej stredobod božského i stvoreného bytia - vlastný a neodvolateľný význam. No nie je vôbec odtrhnutý od kozmického. Obidva vytvárajú aj napriek svojej odlišnosti jeden kruh bytia: dejinná liturgia kresťanstva je a zostáva - z hľadiska svojej neoddelenej a nepremiešanej podoby - kozmická, len tým sa vystihuje celá jej veľkosť. Táto jedinečná novosť kresťanského sa však nijako neprieči s výsledkami dejín náboženstiev, ale poníma do seba všetky tie jestvujúce motívy svetových náboženstiev a zostáva s nimi takýmto spôsobom spojená.

3. KAPITOLA

OD STARÉHO ZÁKONA K NOVÉMU:

ZÁKLADNÁ FORMA KRESŤANSKEJ LITURGIE URČENÁ BIBLICKOU VIEROU

V súlade s doterajšími úvahami by sme asi za najpodstatnejší cieľ kultu svetových náboženstiev mohli považovať vesmírny pokoj, dosiahnutý prostredníctvom pokoja s Bohom - dosiahnutie akéhosi horizontálneho a vertikálneho zjednotenia. Toto základné určenie kultového uskutočnenia je však konkrétne poznačené vedomím pádu a odcudzenia. Preto sa nevyhnutne realizuje ako zápas o pokánie, odpustenie i zmierenie. Na ľudstve spočíva vedomie viny. Kult predstavuje v celých dejinách pokus o prekonanie tejto viny a úsilie o prinavrátenie sveta i vlastného života do správneho rádu. No nad tým všetkým sa rozprestiera neskutočný pocit márnosti, vytvárajúci tragickú stránku kultových dejín: Čo by mal človek robiť, aby svet znovu priviedol k Bohu? Ako by mal správne robiť pokánie? Najlepším darom Bohu by mohol byť len on sám; vedomie, že všetko iné akosi nedostačuje, že všetko iné je nezmyselné, chýba tým menej, čím väčší je rozvinuté náboženské vedomie. Z tohoto vedomia nedostačivosti sa počas dejín vyvinuli smiešne, no aj surové formy kultu - predovšetkým ľudská obeť, zdanlivo ponúkajúca Bohu to najlepšie, sa o to viac musí javiť ako najsurejšia a preto aj najväčšmi odmietaný spôsob vlastného sebadarovania. S vývojom náboženstiev sa tento strašný druh zmierovania postupne eliminoval a o to jasnejšou sa stala skutočnosť, že v celom kulte sa nepredkladá vlastné, ale náhradné. Obeta vo svetových náboženstvách, vrátane Izraela, spočíva na myšlienke zástupnosti - akým spôsobom však môže zvieracia obeť, respektive dar zo žatvy nahradiť človeka, ako ho môže zbaviť hriechu? Všetko toto nie je pravým zastúpením, ale náhradou a kult s náhradou vyzerá ako náhradný kult, ktorému chýba niečo vlastné.

V čom však pozostáva zvláštnosť liturgie Izraela? V prvom rade je jasné, že v adresátovi tejto liturgie. Ostatné náboženstvá často zamieravajú svoj kult na neosobné sily. A práve vedomie, že iba jedinému Bohu nemožno slúžiť obetnými zvieratami, dáva tomuto náboženstvu prívlastok nekultické; obeta prislúcha „mocnostiam a silám“, s ktorými prichádza človek dennodenne do styku, ktorých sa má báť, milostivo im ďakovať a uzmiernovať ich. Izrael tieto „božstvá“ nielen popieral, ale hľadel na ne ako na

démonov, vzdľaňujúcich človeka od seba samého a ešte viac od pravého Boha. Poklona náleží len Bohu - to je prvé prikázanie. A tak je tento Boh uctievaný množstvom starostlivo ustanovených obiet, ktoré sa spomínajú v tóre. Keď sa však bližšie pozrieme na izraelské dejiny kultu, narazíme na druhú zvláštnosť, ktorá nás uvádza do Nového zákona a tvorí teda s Ježišom Kristom vnútorný súvis. Práve z hľadiska teológie kultu patrí Nový zákon svojím vnútorným súvisom v jedno so Starým zákonom. Nový zákon je vzhľadom na vnútornú drámu Starého zákona primeraným vnútorným sprostredkovaním spočiatku vzájomne protirečivých prvkov, ktoré napokon v osobe Ježiša Krista, v jeho kríži a vzkriesení vytvárajú jednotu. Čo na začiatku vyzeralo ako zlom, teraz je skutočným „naplnením“. V tomto naplnení neočakávaným spôsobom ústia všetky predošlé cesty.

. Keď by niekto čítal výlučne knihu Levitikus - okrem 26. kapitoly, kde sa nachádza hrozba vyhnanstva a prísľub nového omilostenia - mohol by získať dojem, že v tejto knihe sa predpisuje raz navždy platná forma kultu, pretrvávajúca ako svetový rád, ktorý nemôžu predchádzať nejaké vlastné dejiny, pretože v priebehu roka zapríčiňuje stále nové pokánie, očistu a nové nastolenie. Zdá sa, že ide veľmi statický - alebo ak to tak môžem povedať - cyklický svetový rád, ba naveky rovnaký. To však kvôli tomu, že váhu a protiváhu v pravom slova zmysle nesie so sebou. Ale už samotná 26 kapitola láme do určitej miery toto podozrenie. Levitikus treba čítať na pozadí celej tóry, celej Biblie. Určitý význam podľa môjho názoru má skutočnosť, že Genesis a Exodus udávajú na začiatku kultických dejín dve udalosti, veľmi rázne sa dotýkajúce problému zástupníctva. Prvou je Abraháмова obeta. Abrahám chce poslušne, podľa Božieho nariadenia, obetovať svojho jediného syna Izáka - nositeľa prísľúbenia. V tomto synovi by daroval všetko, lebo keby prišiel o potomstvo, aj krajina, prísľúbená tomuto potomstvu, by stratila zmysel. V poslednej chvíli mu sám Boh zabráni dokonať túto obetu. Je mu daný baran - samček jahniatka, ktorého má priniesť Bohu namiesto svojho syna. Tak si zástupnú obetu vyberá sám Boh. Boh dáva jahňa, ktoré Abrahám nakoniec priniesie. Obetujeme *ti „z toho, čo nám uštedrila tvoja dobrota“*, hovorí na jednom mieste Rímsky kánon. Musela niekde o tomto príbehu ostať aspoň malá zmienka - očakávanie „pravého“ baránka, prichádzajúceho od Boha, ktorý pre nás práve kvôli tomu nie je náhradou, ale skutočným zástupcom, s ktorým sme aj my prednášaní Bohu. Kresťanská teológia kultu - počnúc Jánom Krstiteľom - uznáva v Kristovi pravého „Baránka“. Apokalypsa opisuje tohto obetovaného baránka, živého aj po obetovaní, ako centrum nebeskej liturgie, ktorá sa obetou Kristovou sprítomňuje uprostred sveta. Ostatné, náhradné liturgie, sú navyše (Zjv 5).

Na druhom mieste by som chcel poukázať na text v Ex 12, kde sa opisuje založenie paschálnej liturgie. Veľkonočný baránok - obeta - sa na tomto mieste predkladá ako centrum bohoslužobného roka, ako spomienka na vieru Izraela, ktorá zostáva jej trvalým základom. Baránok predstavuje určitý závdavok, ktorým Izrael vyslobodzuje vlastných prvorodencov zo smrti. No tento závdavok má aj zámenný charakter: Je to predsa sám prvorodený, na koho sa vzťahuje Boží príkaz: *„Zasväť mi všetko prvorodené, čo u Izraelitov otvára materské lono, či už u ľudí alebo u dobytká! To bude moje“* (Ex 13,2). Obetovaný baránok prezrádza, aké nevyhnutné bolo zachrániť človeka a stvorenie vcelku a poukazuje pritom ponad seba. Paschálna obeť nepozostáva sama v sebe, ale zaväzuje prvorodených a prostredníctvom nich aj celý ľud, stvorenie ako celok. V tomto zmysle by sme mohli porozumieť dodatku, ktorý použije sv. Lukáš pri rozprávaní o Ježišovom detstve, keď ho nazve „prvorodeným“ (Lk 2,7). A týmto

spôsobom môžeme aj pochopiť listy z väzenia, ktoré predstavujú Krista ako „prvorodeného zo všetkého stvorenia“, v ktorom sa udialo posvätenie prvorodených, vzťahujúce sa aj na nás.

Ale zostaňme ešte chvíľu v Starom zákone. Spôsob obety sa v ňom neustále zotázňuje a sprevádzajú ho nepokoje zo strany prorokov. Už v 1 Sam 15,22 nachádzame dávnu prorockú zmienku, ktorá v mnohých obmenách pretkáva celý Starý zákon a ktorú pojme nanovo do svojich slov aj Kristus: „*Ved' poslušnosť je lepšia než obeta a poddanosť lepšia ako tuk baranov!*“. U Ozeáša nachádzame takúto obmenu: „*Lebo milosrdenstvo chcem, a nie obetu a poznanie Boha viac ako celopaly*“ (6,6). V Ježišových ústach nadobudla úplne jednoduchú a základnú formu: „*Milosrdenstvo chcem a nie obetu*“ (Mt 9,13; 12,7). Chrámový kult bol vždy sprevádzaný pálivým vedomím nedostačivosti. „*Aj keď budem hladný, nebudem pýtať od teba; ved' moja je zem i s tým, čo ju naplňa. Vari ja hovädzie mäso jedávam alebo pijem krv kozľaciu? Obetuj Bohu obetu chvály a Najvyšiemu svoje sľuby splň!*“ (Ž 50 [49] 12-14). Kritika chrámu, ktorú podľa Skutkov apoštolov 7 tak radikálne predložil sv. Štefan, bola vo svojej forme určite nezvyčajná - rozpalená novým páthosom kresťanskej viery, no v dejinách Izraela sa objavila už predtým, keď v každom čase existovali dodatočné otázniky ohľadom konkrétnych foriem obetnej praxe. Štefan prevezme nakoniec jadro svojej kritiky od proroka Amosa: „*Nenávidím, zavrhujem vaše sviatky a nevoňajú mi vaše zhromaždenia. Keď mi prinášate celopaly a svoje pokrmové obety, nemám v nich záľubu a na tučné pokojné obety sa nepozriem. Odstráň odo mňa hluk svojich piesní, nechcem počuť ani zvuk tvojich hárľ...*“ (Am 5,21-23; Sk 7,42 citovaný Am 5,25-27).

Celá Štefanova reč je podnietená žalobou. Údajne povedal, že „Ježiš, ten Nazaretský zborí (zničí) toto miesto (to znamená chrám) a zmení obyčaje, ktoré nám odovzdal Mojžiš“. Štefan odpovedá len nepriamo na toto tvrdenie, tým, že predstaví líniu kritiky, zameranú voči obete a chrámu v Starom zákone. Číta kritiku proroka Amosa, jeho kritiku kultu, ktorá je vo svojom základe nejasná a čo do pôvodného zmyslu ťažko rozlúštiteľná (5,25-27) v gréckej verzii Biblie, kde sa kult štyridsiatich púštnych rokov posúva na rovnakú líniu s poklonou zlatému teľaťu. Tým pádom liturgia v tejto perióde Izraelovho založenia, ako sa zdá, nasleduje po prvom priestupku: „*Či ste mi prinášali obety a žertvy štyridsať rokov na púšti, dom Izraela? Lež nosili ste stan svojho Molocha a Kalvana, svoje modly, hviezdu svojich bohov, ktoré ste si spravili*“. Zvieracia obeť zjavne deformuje adoráciu Bohu. K tomuto slovu proroka, ktoré Štefan prevzal z verzie alexandrijského prekladateľa a ktoré muselo u poslucháčov vyvolať strašný šok, by spokojne mohol dodať aj dramatické slová proroka Jeremiáša: „*Ved' som vašim otcom nič nehovoril a nič neprikázal o obetách a žertvách vtedy, keď som ich vyviedol z Egypta*“ (7,22). No Štefan nevkladá aj tieto presnejšie texty, ktoré nám umožňujú nazrieť do ťažkého vnútorného rozpoloženia predexilového Izraela. Miesto toho sa rozhodol pre tri iné myšlienkové cesty, ktorými chce vyjasniť a interpretovať posolstvo Krista.

Mojžiš - hovorí - vytvoril stánok podľa Božieho príkazu, podľa vzoru, ktorý uvidel na vrchu (7,45; Ex 25,40). To znamená: pozemský chrám je len napodobeninou a nie skutočným chrámom; je obrazom a podobenstvom, ktoré poukazuje za seba. Dávid, ktorý našiel milosť u Boha, sa modlil, aby smel postaviť stánok Jakubovmu Bohu, „*ale až Šalamún mu postavil dom*“ (7,48). Prechod od stánku - dočasnosti smerom k domu - k tendencii usídlieť Boha v ňom, je považovaný za priestupok: „*Ved' Najvyšší nebýva v domoch, zhotovených ľudskou rukou*“. Štefan teda konečne spolu s ideou dočasnosti,

ktorá bola síce v stánku zjavná, no pri dome zahalená, predstavuje hlavne vnútornú dynamiku starozákonných dejín, ktorá musela túžiť po niečom viac než iba dočasnom. Cituje mesiášske proroctvo, predstavujúce v istom ohľade vrchol Pentateuchu (18,15), ktoré slúžilo Štefanovi ako interpretačný kľúč celého Pentateuchu: „*proroka vám vzbudí Boh z vašich bratov ako mňa*“ (7,37). Ak Mojžišovou hlavnou úlohou bolo zriadenie stánku a ustanovenie kultických smerníc, ktoré vytvárali zároveň jadro právneho poriadku i mravné pokyny, potom je jasné, že nový, definitívny prorok vyvedie zo stánku a jeho dočasnosti, z pochybných zvieracích obiet, „zruší“ chrám a naozaj „zmení obyčaje“, ktoré dal Mojžiš. Línia prorokov, ktorí nasledovali po Mojžišovi, ktorí boli veľkými svedkami dočasnosti všetkých týchto zvykov a svojím hlasom privolávali dejinám nového Mojžiša - táto línia sa naplňa v ukrižovanom Spravodlivom (7,51n).

Štefan sa nehašterí o to, či sú pravdivé alebo nepravdivé slová, z ktorých ho obžalujú. Chce skôr dokázať, že vo svojej podstate sú verné posolstvu Starého zákona i Mojžišovmu posolstvu. Veľmi dôležité je aj to, že obžaloba postavená voči prvému mučeníkovi cirkevných dejín je takmer aj vo formulácii identická s obžalobou, zohrávajúcou centrálnu úlohu v Ježišovom procese. Veď o Ježišovi sa hovorilo, že povedal: „*Ja zborím tento chrám zhotovený rukou a za tri dni postavím iný, nie rukou zhotovený*“ (Mk 14,58). Svedkovia sa samozrejme nevedeli zhodnúť na pravom znení Ježišovho proroctva (14,59), no je jasné, že takáto reč v spore o Ježiša predstavovala centrálnu úlohu. Do tohto miesta sa nachádzame v centre kristologickej otázky, otázky, kým bol Ježiš a zároveň v stredobode otázky o podstate pravej bohopocty. Proroctvo o zničení chrámu, pripisované Ježišovi, odkazuje samo osebe na scénu chrámovej očisty; spôsob, akým ju opisujú všetci štyria evanjelisti nechce predstaviť len výbuch zlosti zoči-voči znesväteniu, k akému vtedy dochádzalo vo všetkých svätyniach. Naopak, musí byť klasifikovaná ako útok na chrámový kult, kam sa zarad'ovala obeta zvierat a rovnako aj zvláštne mýto - chrámové peniaze - ktoré sa ta získavali. Jasné, že žiaden zo synoptikov v tomto súvisí nespomína takéto Ježišovo slovo, no ponúka ho Ján v prorockom preslove, ktorým vysvetľuje Ježišovo konanie: „*Zborte tento chrám a za tri dni ho postavím*“ (Jn 2,19). Ježiš nehovorí, že on zruší chrám - táto verzia bola len krivým svedectvom proti nemu. No týmto spôsobom prorokuje, že to urobia jeho žalobcovia. Je to totiž proroctvo kríža; zborenie jeho pozemského tela bude predstavovať zároveň aj koniec chrámu. To nám chce vysvetliť. V jeho vzkriesení sa započne nový chrám: živé telo Ježiša Krista, ktorý stojí pred tvárou Božou a bude vytvárať priestor pre všetky kulty. Do tohto tela pričleňuje všetkých ľudí; nie je to stánok vystavaný ľudskými rukami, ale priestor pravej poklony Bohu, ktorý odbúrava tieň a nahrádza ho skutočnosťou. Toto proroctvo vzkriesenia, ak vnímame jeho ozajstnú hĺbkú, tvorí zároveň proroctvo Eucharistie. Proroctvo teda hovorí o tajomstve obetovaného a predsa živého Kristovho tela, ktoré sa nám dáva a vovádza nás tak do pravého spojenia so živým Bohom. V tejto súvislosti treba spomenúť ešte jednu poznámku, nachádzajúcu sa vo všetkých troch synoptických evanjeliách. Všetky rozprávajú o tom, že v okamihu Ježišovej smrti sa chrámová opona roztrhla vo dvoje, odhora až nadol (Mk 15,38; Mt 27,51; Lk 23,45). Chcu tým povedať jedno: v okamihu Ježišovej smrti zaniká úloha starého chrámu. Je „zborený“. Už viac nie je miestom prítomnosti Božej, „podnožkou jeho nôh“, kde prebývala jeho sláva. V teologickom zmysle je už v tejto chvíli predznamenaná skutočnosť, ku ktorej dôjde o niekoľko desaťročí neskôr - vonkajšie zničenie chrámu. Kult obrazov, kult s náhradou, končí v okamihu, keď dochádza ku skutočnému kultu: k obete Syna, ktorý sa stal človekom a „baránkom“, v obete

„prvorodeného“, ktorý teraz do seba poníma a sústreďuje celú bohopoctu, ktorý vyvádza z tieňa a z obrazov k reálnej jednote človeka so živým Bohom. Prorocké gesto chrámovej očisty, ten pravý spôsob, ako obnoviť bohopoctu, dosiahlo svoj cieľ. Napĺňa sa proroctvo s priamym súvisom: „*Stravuje ma horlivosť za tvoj dom*“ (Ž 69 [68] 10; Jn 2,18). Bola to práve táto Ježišova „horlivosť“ pre správnu poklonu, ktorá ho nakoniec priviedla až na kríž. A práve týmto spôsobom sa utvorila cesta pre pravý, „nie ľudskou rukou“ zhotovený Boží dom, ale pre vzkriesené Kristovo telo. A napĺňa sa rovnako aj slovo, ktoré synoptici pridávajú k Ježišovým prorockým znameniam: „*Môj dom sa bude volať domom modlitby pre všetky národy*“ (Mk 11,17): zrušením chrámu sa otvára cesta pre novú, univerzálnu poklonu „*v duchu a pravde*“ (Jn 4,23), ktorú ohlásil Ježiš v rozhovore so Samaritánkou. Duch a pravda nie sú myslené osvietensky - teda subjektivisticky, ale vo svetle Toho, ktorý ako jediný o sebe mohol povedať: „*Ja som... pravda...*“ (Jn 14,6).

Predtým, než sa pokúsime o nejaké súhrnné závery z toho, čo sme si spomenuli vyššie - z dynamiky starozákonnej myšlienky kultu, z vedomia neúplnosti chrámovej obety a túžby po Vyššej, ešte neopísateľnej Novosti, musíme sa ešte na chvíľu započúvať do výlučne kritických ohlasov voči vtedajším zvyklostiam, ktoré sa v tej dobe objavili a v ktorých sa už táto Novosť začína postupne naznačovať. V situácii predexilového Izraela vystúpili varovné hlasy proti neustále sa vzťahujúcej a scestnej forme obetnej praxe, či už príliš vonkajšej alebo synkretistickej. V tejto situácii sa exil považoval za výzvu, aby sa prichádzajúce udalosti, to pozitívne výrazne formulovalo. Neexistoval chrám, žiadne verejné a spoločenské formy Božieho uctievania, ako to bolo predpísané v Zákone. Izrael sa musel touto stratou kultu cítiť veľmi chudobný a biedny; stál pred Bohom s prázdnyimi rukami. Už niet očisty od spáchanej viny a oslava „celopalu“ už k Bohu nevystupuje. V tejto absolútnej kríze sa stále rozširovala myšlienka, že Izraelovo utrpenie je spôsobené a určené Bohu, že krik jeho sklúčeného srdca, jeho naliehavá modlitba pred mlčiacim Bohom musí nájsť pred Ním podobné zaľúbenie ako „tuk zvierat“ a zápalná obeta; že práve tie prázdne ruky a naplnené srdce sú ozajstným kultom, a preto musia byť úplne rovnocenné s chrámovými obetami, ktorých už teraz niet. V období nového prenasledovania židovského kultu, za vlády Antiocha IV. Epifana (175-163), našli tieto myšlienky nový ohlas i silu. Pretrvali aj po obnovení chrámu makabejcami, keď sa z odporu voči kráľovskému kňazstvu makabejcov vyformovalo kumránske spoločenstvo. Kumránci nechceli uznať práve tento chrám a stále proti nemu argumentovali svojím „duchovným kultom“. Na alexandrijskom území došlo navyše k stretu s gréckou kritikou kultu; takýmto spôsobom postupne vyzrievala myšlienka *logiké latreia* (duchovná bohoslužba, pozn. prekl.) (thysia), ktorú nachádzame v Rim 12,1 ako kresťanskú odpoveď na krízu kultu v celom antickom svete: „Slovo“ je obetou, slovo modlitby, vychádzajúce z človeka, ponímajúce do seba celú jeho existenciu a vytvárajúce z neho samo „slovo“ (logos). Človek, ktorý sa premieňa na logos a stáva sa logosom aj prostredníctvom viery, ten predstavuje skutočnú obetu, ozajstnú Božiu slávu na tomto svete. Ak sa v bolestnej skúsenosti exilu a helenistickej epochy dostáva modlitba do popredia, na rovnocennú úroveň s vonkajšou obetou, tak teraz prostredníctvom slova - *logos* vstupuje do tohto myslenia celá filozofia logosu, vychádzajúca z gréckeho sveta. Grécky duch napokon povedie tento základ až k myšlienke mystického zjednotenia s Logosom, zmyslom všetkých vecí.

Cirkevní otcovia prijali tento duchovný vývin tým spôsobom, že Eucharistiu z hľadiska jej podstaty kvalifikovali ako *oratio*, ako obetu v slove, čím zároveň pevne

zakotvili miesto kresťanského kultu v duchovnom zápase antiky - v tej antike, ktorá neustále skúmala, ktorá je tá pravá cesta človeka a ako je možné sa stretnúť s Bohom. Ak Eucharistiu označili jednoducho za „modlitbu“, za obeť slova, jednak zadostučinili gréckej myšlienke obety Logosa a jednak odpovedali na otvorenú otázku, ktorá zostala tkvieť v starozákonnej teológii modlitby ako ekvivalent obety. Veľké starozákonné odvolávky na myšlienku kultu v zmysle „slova“ predstavujú totiž samy v sebe pozoruhodnú dvojakosť: na jednej strane otvárajú dvere novej, pozitívnej forme bohopocty. Na strane druhej zostáva sama nedostačivá. Ved' obyčajné slovo nestačí, očakáva sa znovobnovenie chrámu v jeho rýdzej podobe. Takýmto spôsobom sa ukazujú zdanlivé rozpory, napr. v žalme 51 (50), kde sa na jednej strane nachádza veľkolepo rozvinutá myšlienka kultu: „*Ved' ty nemáš záľubu v obete... Obetou Bohu milou je duch skrúšený*“; na druhej strane vyznieva celá táto modlitba ako vízia budúceho naplnenia: „*Potom prijmeš náležité obety, obetné dary a žertvy, potom položia na tvoj oltár obetné zvieratá*“ (verše 18-21). Naopak, helenistická mystika Logosu, hoci veľkolepá a krásna, ponecháva ľudské telo v úzadí, v existencii bez základu (im Wesenlosen). Predstavuje čistú nádej, že dôjde k vzostupu a všeobecnému zjednoteniu, úplne podľa gnostickej schémy, o ktorej sme sa zmieňovali už predtým. No niečo predsa len chýba. Myšlienka obetovania Logosa je reálna len prostredníctvom vteleného Slova (logos incarnatus), Slovom, ktoré sa stalo telom a ktoré „každé telo“ vnáša do spoločnej Božej oslavy. Takto Logos už nepredstavuje púhy „zmysel“, nachádzajúci sa nad či poza skutočnosťou. Takýmto spôsobom sám vstúpil do tela, stal sa telesným. Prijíma naše utrpenia a nádeje, všetko očakávanie stvorenstva a prednáša ich Bohu. Obidve línie, ktoré síce Žalm 50 nedokázal vzájomne zladíť, sa k sebe v Starom zákone zbiehajú a hoci nie sú identické, predsa do seba nakoniec zapadajú. „Slovo“ už nie je len obyčajným zastúpením či náhradou iného, telesného úkonu. Teraz predstavuje Ježišovo vlastné vydanie na kríži, spojené s plnou realitou ľudského života a bolesti. Už to nie je len kult náhradami. Ježišovo zástupníctvo sa nás celých ujíma a vovádza k tomu pripodobneniu sa Bohu, k tej premene lásky, ktoré sú jedinou pravou poklonou. Tak sa Eucharistia Ježišovým krížom a vzkriesením stáva vnútorným stretom všetkých línií Starej zmluvy, ba celých náboženských dejín vôbec: neustále očakávaný a všetky naše schopnosti presahujúci, správny kult, poklona „v duchu a pravde“. Roztrhnutá chrámová opona symbolizuje roztrhnutú oponu medzi Božou tvárou a týmto svetom: v prebodnutom srdci ukrižovaného je otvorené samotné Božie srdce. Vidíme, kým a akým je Boh. Nebo už nie je uzavreté - Boh vystúpil zo svojej skrytosti. Z tohto dôvodu sumarizuje Ján význam kríža a zároveň podstatu novej bohopocty v tajomnom slove prisľúbenia, ktoré vyslovuje prorok Zachariáš (12,10): „*Uvidia, koho prebodli*“ (Jn 19,37). S týmto slovom, ktoré sa nanovo predkladá aj v Zjv 1,7, sa stretneme ešte raz. Nateraz by sme sa chceli pokúsiť o krátke zhrnutie všetkého, čo sme si doteraz objasnili.

1. Kresťanský kult či lepšie povedané: liturgia kresťanskej viery nemôže byť chápaná len ako pokresťančenie synagogálnej bohoslužobnej formy - pokiaľ môže v svojej konkrétnej podobe poďakovať bohoslužbe synagógy. Synagóga bola vždy zameraná na chrám, a to aj po zničení chrámu. Liturgia slova, ktorá sa v nej uskutočňuje výnimočným spôsobom, sa sama javí ako neúplná a líši sa od bohoslužby slova v islame spolu s púťou a pôstom dotvára celok bohopocty, požadovanej koránom. Synagogálna bohoslužba naproti tomu, je bohoslužbou v čase, keď niet chrámu a bohoslužbou, v ktorej sa očakáva jeho obnovenie. Kresťanský kult však považuje zničenie chrámu za definitívne a teologicky nevyhnutné: na jeho miesto nastupuje univerzálny chrám

vzkrieseného Krista, ktorého rozpäté ruky na kríži sa vystierajú k svetu, aby týmto svojím objatím večnej lásky obopál všetkých. Existuje teda už nový chrám a ním aj nová, definitívna obeta: na kríži a vo vzkriesení vyjavené Kristovo ľudstvo. Ježišova ľudská modlitba je spojená s vnútrotrinitárnym dialógom večnej lásky. Do tejto modlitby Ježiš vovádza všetkých ľudí prostredníctvom Eucharistie, touto navždy otvorenou bránou poklony a skutočnej obety, obety Novej zmluvy, ktorá vytvára „duchovnú bohoslužbu“ (bohoslužbu na spôsob Logosu). V teologických konfrontáciách novoveku sa fatálne dospelo k tomu, že bohoslužba Novej zmluvy sa začala chápať čisto synagogálne, v prísnom rozpore s chrámom, ktorý bol považovaný za prejav zákona. Tým pádom sa z nej stal prekonaný stupeň „náboženstva“. Kňazstvo a obeta už vôbec nedali pochopiť; rozsiahle „naplnenie“ predkresťanských spásonosných dejín, vnútorná jednota Starého a Nového zákona - to všetko už nebolo zrejmé. Hlbší pohľad musí hneď spoznať, že do kresťanskej liturgie nevstúpila len synagoga, ale aj chrám.

2. To znamená, že kresťanskému kultu prináleží univerzálnosť. Je to kult otvoreného neba. Nikdy nie udalosť iba miestne situovaného spoločenstva. Sláviť Eucharistiu znamená podstatne viac - vstúpiť do ponuky k Božej oslave obklopujúcej nebo i zem, do ponuky, ktorá sa ukazuje v kríži a zmŕtvychvstaní. Kresťanská liturgia nie je nikdy podujatím určitej skupinky, určitého okruhu ľudí, poprípade nejakej miestnej cirkvi. Cesta ľudstva ku Kristovi sa uskutočňuje na základe Kristovej cesty k ľuďom. On chce zjednotiť ľudstvo i Cirkev, vytvoriť Božie zhromaždenie všetkých ľudí. Horizontálny i vertikálny rozmer, Božia výlučnosť i jednota ľudstva, spoločenstvo všetkých, čo sa klaňajú v Duchu a pravde - to všetko patrí neodlučiteľne k sebe.

3. Takto sa musíme pozeráť na pavlovský pojem „logiké latreia“, „duchovnej bohoslužby“, ktorá vyjadruje najprimeranejšiu definíciu základnej formy kresťanskej liturgie. Do tohto pojmu sa schádzajú duchovné smery Starého zákona, proces vnútorného očisťovania náboženských dejín, ľudské hľadanie i božská odpoveď. Logos stvorenia, Logos v človekovi a pravý, vtelený večný Logos - Syn - sa navzájom stretávajú. Všetky ostatné podoby určenia sú nepodstatné. Ak Eucharistiu definujeme z liturgického hľadiska ako „zhromaždenie“ alebo ako „večeru“ z dôvodu jej založenia počas poslednej Ježišovej Paschy, uchopíme len niektoré jej prvky, no zabudneme pritom na jej obrovský dejinný a teologický súvis. Aby sa nám podarilo vystihnúť to, čo skrýva myšlienka „logiké latreia“, posluží nám k tomu slovo „Eucharistia“, odkazujúce k poklone, lepšie povedané: k univerzálnej forme poklony, prejavenej v Kristovom vtelení, jeho kríži a vzkriesení. A Eucharistia smie preto zároveň poslúžiť ako vhodné označenie kresťanskej liturgie.

4. Všetky tieto pohľady odkrývajú koniec koncov podstatný rozmer kresťanskej liturgie; nad ním sa lepšie zamyslíme v nasledujúcej kapitole. Kresťanská liturgia, ako sme videli, je liturgiou naplneného prisľúbenia, liturgiou, ktorá napokon na ceste nekonečného hľadania náboženských dejín dosiahla svoj definitívny bod, no aj napriek tomu zostáva liturgiou nádeje. Aj ona predstavuje rozmer dočasnosti. Vzišiel síce nový, ľudskou rukou postavený chrám; no chrám neustálej dostavby. Obrovské gesto objatia Ukrižovaným sa definitívne nekončí, naopak, práve začína. Kresťanská liturgia je liturgiou cesty, liturgiou putovania k obmene sveta. A tá sa dosiahne len vtedy, ak Boh bude „všetko vo všetkom“.

DRUHÁ ČASŤ

PRIESTOR A ČAS V LITURGII

I. KAPITOLA

POČIATOČNÉ OTÁZKY O VZŤAHU LITURGIE K PRIESTORU A ČASU

Môžu ešte vo svete kresťanskej viery existovať nejaké výnimočné posvätné miesta a posvätný čas? Ved' kresťanský kult je kozmickou liturgiou, liturgiou objímajúcou nebo i zem. Kristus trpel „za bránou“, zdôrazňuje list Hebrejom. A hneď za týmto zistením zvoláva: „*Vyjdime teda k nemu von z tábora a znášajme jeho pohanenie*“ (13,12). Nie je teda už celý svet jeho svätyňou? Neprejavuje sa skutočná svätosť práve v každodennej všednosti? Nepredstavuje už našu bohoslužbu skutočnosť, že žijeme lásku a snažíme sa Mu pripodobniť, smerovať teda k pravej obete? Môže vôbec existovať aj iná sakrálnosť než tá, ktorá sa ponúka vo fádnom a všednom živote Kristovho nasledovania? Môže existovať iný posvätný čas než čas prežívanej lásky k blížnemu - vždy, keď to vyžadujú situácie nášho života?

Každý, kto si kladie takéto otázky, poznáva hlavný rozmer kresťanského pojmu kultu a poklony. Zabúda však na podstatu, na to, že hranica ľudskej existencie na tomto svete pretrváva, zabúda na to „ešte nie“, prináležiace kresťanskej existencii a svojimi myšlienkami vyhlasuje, že nové nebo a nová zem už nadišli. Udalosť Krista a vzrastanie Cirkvi vo všetkých národoch, prechod od chrámovej obety k univerzálnej poklone „v Duchu a pravde“ sú prvým dôležitým posunom, prvým krokom k naplneniu starozákonných prisľúbení. No je jasné, že nádej je nenaplnená. Nový Jeruzalem, ktorý nepotrebuje žiaden chrám, lebo jeho chrámom je sám Boh, vševládca a baránok sám, mesto, kde mu miesto slnka a mesiaca dáva novú svätosť Božia sláva a jeho lampa, Baránok (Zjv 21,22n) - to všetko ešte nenadišlo. Otcovia kvôli tomu opisovali štádia naplnenia nie na základe vzájomného protipólu Starého a Nového zákona, ale prostredníctvom troch krokov: tieň-obraz-skutočnosť. V Cirkvi Nového zákona je tieň nahradený obrazom: „*Noc pokročila, deň sa priblížil*“ (Rim 13,12). Podľa Gregora Veľkého nastáva zatiaľ čas ranného zore, v ktorom sa premiešava tma so svetlom. V tomto čase slnko začína vychádzať, ale ešte nie je úplne na oblohe. Čas Nového zákona tým vytvára vlastný čas „medzi“, pozostávajúci z toho „už“ a „ešte nie“. V ňom naďalej platia empirické podmienky, ale postupne prestávajú a musia byť úplne zrušené, aby mohli nastať Kristove definitívne.

Pochopenie Nového zákona ako „medzičasu“, ako obrazu medzi tieňom a skutočnosťou, udáva špecifickú formu liturgickej teológie. Lepšie si ju vysvetlíme vtedy, ak si pred očami podržíme tri roviny, utvárajúce vlastnú podstatu kresťanského kultu. Existuje stredná, samotná liturgická úroveň, naša úroveň; prejavuje sa v Ježišových slovách a konaní pri Poslednej večeri. A tie vytvárajú jadro kresťanského liturgického slávenia, ktorého štruktúra pochádza zo syntézy synagogálnej a chrámovej bohoslužby, pričom na miesto obetného konania v chráme nastupuje eucharistická veľkňazská modlitba, umožňujúca účasť na Ježišovom konaní pri poslednej večeri a rozdávanie premenených darov. No táto liturgická úroveň nie je svojbytná; má zmysel len preto, že sa obracia k reálnemu daniu a k tomu, čo je vo svojej podstate večne pretrvávajúcou realitou. Inak by bola iba menou bez krytia, bez obsahu skutočnosti Pán mohol označiť

svoje telo za obetované, lebo sa skutočne *obetoval*; mohol krv vyliatu za mnohých ponúknuť len v novom kalichu, pretože ju skutočne *prelial*. Toto telo nie je napokon navždy mŕtvym telom nejakého zosnulého a krv nie je bezduchým prvkom života. Obeta sa stáva darom, lebo z lásky darované telo, z lásky preliata krv prostredníctvom vzkriesenia vstúpila do večnosti lásky a tá je silnejšia než smrť. Bez kríža a vzkriesenia by bol kresťanský kult prázdny a teológia liturgie, ktorá by vypúšťala takýto vzťah, by ozaj vyjadrovala len nejakú prázdnu hru.

Keď rozmýšľame o nosnom základe, na ktorom spočíva skutočnosť kresťanskej liturgie, musíme spomenúť ešte jednu dôležitú skutočnosť. Ukrižovanie Krista, smrť na kríži a napokon o niečo odlišný akt vzkriesenia z hrobu, ktoré premieňa telo, podliehajúce skaze na nepodliehajúce, sú historickými udalosťami, ktoré ako také prislúchajú minulosti. V úzkom zmysle pre ne platí to „semel“ (efapax) - to „raz“, ktoré tak silno zdôrazňuje List Hebrejom naproti obrovskému počtu neustále sa opakujúcej obety v Starom zákone. No ak by prislúchali minulým skutočnostiam, podobne ako mnohé dáta, o akých sa dozvedáme z dejinných príručiek, potom by nebola možná akási súčasnosť s nimi. Boli by pre nás nedosiahnuteľné. Vonkajšiemu aktu ukrižovania zodpovedá predsa vnútorný akt obety (telo sa „obetuje za vás“): Nik mi nemôže vziať život, ja ho dávam sám od seba, hovorí Pán v Jánovom evanjeliu (10,18). Tento akt obety nie je v žiadnom prípade iba duchovnou udalosťou. Je to duchovný akt, ktorý na seba prijíma telesné, objíma celého človeka; áno, je to zároveň akt Syna: Ježišova ľudská vôľa k poslušnosti je vnorená do všepretrvávajúceho Áno Syna k Otcovi, ako to veľkolepe vyjadril Maxim Vyznavač. Preto toto „dávanie“, v pasivite ukrižovania privádzajúce utrpenie ľudstva do akcie lásky, obsiahne všetky rozmery skutočnosti - telo, dušu, ducha, logos. Ako sa pri telesnej bolesti privodzuje pátos ducha a stáva sa Ánom poslušnosti, tak podobne je čas vtiahnutý do toho, čo tento čas presahuje. Samotný vnútorný akt, ktorý by nemohol existovať bez vonkajšieho, prekračuje čas. Ale práve preto, že vychádza a prichádza z času, môže sa do tohto času znova prinavrátiť. Preto je súčasnosť možná. Na to myslí Bernard z Clairvaux, keď hovorí, že pravé „semel“ (raz) obnáša v sebe „semper“ (vždy): v jedinečnom, jednom sa zračí to večné. V tejto Biblii sa „raz“ najsilnejšie zdôrazňuje v Liste Hebrejom, no ten, kto ho pozorne číta, zistí, že práve vzťah, ktorý spomenul Bernard, tvorí myšlienkový základ tohto listu. Efapax (raz) je navždy spojený s *aionios* (pretrvávajúcim, večným). „Dnes“ zahŕňa celý čas Cirkvi. Práve pretože je tomu tak, v kresťanskej liturgii sa nevytvára niečo minulé, ale dochádza k súčasnosti s tým, na čom spočíva samotná liturgia: To je vlastným jadrom a skutočnou veľkosťou eucharistickej slávnosti. Tá je, čo do svojej podoby, vždy niečím viac než len večerou - uchvátením do súčasnosti s paschálnym mystériom Krista, do jeho prechodu zo stánku pominuteľnosti pred samotnú tvár Božiu.

Ale vráťme sa k tomu, čo sme rozprávali na začiatku. Povedali sme, že existujú úrovne založenia a po druhé že existuje liturgické sprítomnenie, ktoré je samotnou liturgickou úrovňou. Pokúsil som sa ukázať, že tieto dve úrovne sú do seba zakľúčené. Ak sa minulosť a prítomnosť takto prenikajú, keď podstata minulosti nepominula, ale rozvinula svoju silu prostredníctvom nadchádzajúcej prítomnosti, potom to znamená, že aj budúcnosť je v tejto udalosti nejakou prítomná, že prítomnosť, čo do jej podstaty, treba nazvať anticipáciou nadchádzajúceho. No nesmieme preháňať. Hneď sa nám ponúkne myšlienka na Eschaton, na nový príchod Krista a tá je správna. No je tu ešte iný rozmer, ktorý si treba povšimnúť. Táto liturgia je - ako sme už videli - nie nahrádzaním, ale zástupníctvom. Hneď bližšie ukážeme, na čo týmto delením myslíme. Neobetúva sa viac

zvíra, „niečo“, čo mi koniec koncov ostáva cudzie. Táto liturgia spočíva na pretrpenom umučení Človeka - ktorý svojím Ja siaha až do samotného mystéria živého Boha - a je „Synom“. Preto to nemôže byť len obyčajná „actio liturgica“ (liturgická činnosť). Jej pôvod v sebe nesie jej budúcnosť v tom zmysle, v akom zástupníctvo poníma do seba zastupovaných, neostáva im sama vonkajšou, ale vytvára ich. Súčasnosť s Kristovou Paschou, ktorá sa uskutočňuje v liturgii Cirkvi, predstavuje teda aj antropologickú skutočnosť. Slávnosť nie je len rítus, liturgická „hra“, chce byť aj *logiké latreia*, „logizáciou“ mojej existencie, vnútornou sú-časnosťou medzi mnou a Kristovou obetou. Jeho obeta chce byť mojou, aby sa táto sú-časnosť mohla naplniť a uskutočnilo sa pripodobnenie Bohu. Preto bolo v prvotnej Cirkvi martyrium považované za skutočnú liturgickú slávnosť: vonkajšie uskutočnenie sú-časnosti s Kristom, zjednotenia s Ním. Liturgia je v skutku viazaná na všedný deň, na mňa v mojej osobnej existencii. Ako to Pavol v zmienenom texte hovorí, tá má za cieľ skutočnosť, aby „naše telá“ (to znamená naša telesno-pozemská existencia) boli „živou obetou“, zjednotenou s „obetou“ Krista (Rim 12,1). Len tak môžeme vysvetliť naliehavosť prosebných modlitieb, charakteristických pre každú kresťanskú liturgiu. Teológia, ktorá nevidí tieto súvisy, môže všetko, o čom sme hovorili, považovať za množstvo protirečenia či za krok späť do predkresťanského obdobia. Veď Kristova obeta bola už dávno prijatá. Áno, ale vo svojej zástupnej úlohe nekončí. „Semel“ (raz) chce dosiahnuť „semper“ (vždy). A táto obeť bude dokonaná len vo chvíli, keď sa svet stane priestorom lásky, ako sa nazdáva Augustín vo svojom diele „O Božom štáte“. Potom je tento naplnený kult - úvodom sme už o tom hovorili - naplnením udalostí na Golgote. Preto sa v prosbách modlíme, aby sa zástupníctvo stalo skutočnosťou a uchvátilo aj nás. A preto sa pri modlitbách rímskeho kánona zjednocujeme spolu s mnohými veľkými obetníkmi raných dejín (Vorgeschichte): Ábelom, Melchizedechom, Abrahámom... Vychádzali v ústrety prichádzajúcemu Kristovi, predznamenovali Krista - alebo ako tomu hovoria otcovia - boli „typoi“ (obrazom) Krista. A hoci Ho predišli, mohli vstúpiť do Jeho sú-časnosti, ktorú si aj my vyprosujeme pre seba.

Mohli by sme povedať, že tento tretí rozmer liturgie, to rozpätie medzi Kristovým krížom a naše živé vplynutie do Toho, ktorý nás zastúpil a „chce byť s nami jedno“ (Gal 3,18.28), vnútorne vyjadruje istú mravnú žiadosť. A určite sa v kresťanskom kulte skrýva mravná požiadavka, no koniec koncov ide o niečo viac, než o čistý moralizmus. Pán nás predišiel, učinil už všetko za nás, otvoril nám cestu, ktorú sme my nedokázali otvoriť - neostali nám žiadne sily, aby sme mohli postaviť smerom k Bohu nejaký most. On sa stal takýmto mostom. A teraz už ide len o to, aby sme sa nechali uchvátiť do tohto bytia „pre“, aby sme sa nechali objat' jeho otvoreným náručím, ktoré sa k nám vystiera. On, Svätý, nás posväcuje svojou svätosťou, ktorú si my nemôžeme nikdy sami dať. Budeme pohltení obrovským dejinným procesom, ktorým svet speje k prisľúbeniu „Boh všetko vo všetkom“. V tomto zmysle to, čo sa ukazuje spočiatku ako mravný rozmer, predstavuje zároveň eschatologickú dynamiku liturgie: Kristova „plnosť“, o ktorej rozprávajú listy sv. Pavla z väzenia, sa stáva skutočnosťou a až tým sa v dejinách naplní paschálna udalosť: toto Kristovo „dnes“ potrvá až do konca (Hebr 4,7n).

Ak sa teraz pozrieme na doterajšie úvahy tejto kapitoly, zistíme, že sme dvakrát v rôznych oblastiach spomenuli trojitú štruktúru. Liturgia, ako sme videli, je poznačená napätím, ktoré je obsiahnuté v Ježišovej historickej Pasche (kríži a vzkriesení) ako základ jej skutočnosti. V jedinečnej udalosti sa vytvorilo večné, ktoré - a to je druhý bod -

prostredníctvom liturgického diania vstupuje do našej prítomnosti a - tretí bod - odteraz chce zasiahnuť život všetkých oslavujúcich a napokon uchopiť celú dejinnú skutočnosť. Bezprostredné konanie - liturgia - je iba vtedy zmysluplná a významná pre náš život, pokiaľ v sebe predstavuje obidve tieto rozmery: minulosť, prítomnosť a budúcnosť sa navzájom prenikajú a dotýkajú večnosti. Predtým sme sa oboznámili s tromi stupňami spásonosných dejín, ktoré - podľa mienky cirkevných otcov - postupujú od tieňa cez obraz a vyúsťujú do skutočnosti. Pritom sme videli, že v tomto čase - čase Cirkvi - sa my sami nachádzame na strednej úrovni pohybu dejín: Chrámova opona je roztrhnutá, alebo otvorená vďaka tomu, že Ježiš zjednotil so živým Bohom celé ľudstvo. Ale táto nová otvorenosť sa nám sprostredkúva len cestou spásonosných znamení. Potrebujeme nejaké prostredníctvo a ešte nevidíme Pána takým, „aký skutočne je“. Ak k sebe teraz postavíme obe tieto trojité schémy - dejinnú i liturgickú - uvidíme, že liturgia je pravým výrazom aj tej dejinnej situácie, vystihujúcej v čase obrazov, kde sa nachádzame, tú pravú skutočnosť „medzi“. Teológia liturgie je zvláštnym spôsobom „symbolickou teológiou“, teológiou symbolov, ktoré nás spájajú so skryto-prítomným.

Konečne sa dostávame k odpovedi na otázku, ktorou sme začali. Ak je chrámova opona roztrhnutá a v prebodnutom srdci Ukrižovaného je nám otvorené Božie srdce - potrebujeme ešte nejaký posvätný priestor, posvätný čas, nápomocné symboly? Áno, potrebujeme, práve prostredníctvom týchto „obrazov“, znakov sa učíme vidieť otvorené nebo. Prostredníctvom nich chceme spoznať v prebodnutom srdci Ukrižovaného Božie tajomstvo. Kresťanská liturgia už viac nie je náhradným kultom, ale príchodom Ukrižovaného k nám, vstupom do zástupníctva ako aj vstupom do skutočnosti samej. Máme účasť na nebeskej liturgii, áno, ale ponúka sa nám prostredníctvom pozemských znakov, ktoré nám ponechal Spasiteľ ako priestor svojej skutočnosti. V liturgickej slávnosti sa uskutočňuje aj obrat od exitu k reditu. Výstup sa stáva návratom, Boží zostup naším vzostupom. Liturgia vovádza pozemský čas do času Ježiša Krista a jeho prítomnosti. Je prelomovým bodom v procese spásy: Pastier berie stratenú ovečku na svoje plecia a nesie ju späť domov.

2. KAPITOLA

POSVÄTNÉ MIESTO - VÝZNAM KREŠŤANSKÉHO CHRÁMU

Aj najrozhodnejší odporcovia sakrálna, v tomto prípade posvätného priestoru, priznávajú, že kresťanské spoločenstvo potrebuje miesto, kde by sa mohlo zhromažďovať. Z tohto dôvodu teda opisujú úlohu cirkevnej budovy nie v sakrálnom, ale prísne funkčnom zmysle: umožňuje liturgické stretnutie. Toto je bezpochyby podstatná úloha cirkevného chrámu. Odlišuje sa tým aj od klasickej podoby chrámu vo väčšine iných náboženstiev. Rítus zmierenia vo svätostánku Starej zmluvy uskutočňuje len veľkňaz. Nik ta nemôže vstúpiť okrem neho a aj on len raz v roku. Podobne i chrámy ostatných náboženstiev zvyčajne nie sú len miestami modlitebného zhromaždenia, ale aj priestorom vyhradeným pre Boží kult. Keď kresťanský chrám veľmi skoro nadobne názov „domus ecclesiae“ (dom „Cirkvi“, zhromaždenie Božieho ľudu) a neskôr sa skrátene slovo ecclesia (zhromaždenie, Cirkev) používa nielen pre živé spoločenstvo, ale aj pre dom, ktorý dáva prístrešie tomuto spoločenstvu, potom môžeme zbadáť, že ide o nové pochopenie: „Kult“ uskutočňuje iba sám Kristus pred Otcom. Koná ho pre tých, čo sú Jeho, čo sa zhromažďujú s ním a okolo neho. Toto podstatné rozlíšenie kresťanského

bohoslužobného priestoru od „chrámov“ nesmie v žiadnom prípade postúpiť až do ich nesprávneho kladenia do vzájomného protikladu. Tým by totiž došlo k roztriešteniu vnútornej kontinuity náboženských dejín ľudstva a tá sa v Starom a Novom zákone pri všetkej ich odlišnosti nijako neruší. Cyril Jeruzalemský vo svojej 18. katechéze (23-25) právom upozorňuje na to, že „convocatio“ (čiže synagógé -Ekklesia - čiže zhromaždenie zvolaného Božieho ľudu) sa na prvom mieste, kde sa spomína - v Pentateuchu pri dosadení Árona, zameriava na kult. Poukazuje na to, že toto platí aj na ostatných miestach tóry a ani prechodom k Novému zákonu sa takéto priradenie nijako nevytratilo. Zvolanie a zhromaždenie má svoje prečo (wozu) a týmto prečo je kult, z ktorého a ku ktorému je adresované volanie. On z-jedno-cuje zvolaných a dáva ich stretnutiu dôstojnosť i význam, akúsi jednotu v tom „pokoji“, ktorý nemôže pochádzať od sveta. A práve toto je výrazné pri starozákonnom i novozákonnom obraze „ekklézie“ - sinajského spoločenstva: schádza sa, aby počúvalo Božie slovo, aby ho pečatilo v obetovaní, aby tak uzavrelo „zmluvu“ medzi Bohom a ľuďmi.

Ale namiesto ďalších základných úvah sa teraz lepšie pozrime na konkrétnu podobu cirkevného chrámu. Louis Bouyer v nadväznosti na výskum E. L. Sukenika ukázal, že kresťanský Boží dom vznikol v úplnej kontinuite so synagógou a následne, bez dramatických zvrátov, nadobúda spoločenstvom s Ježišom Kristom, s Ukrižovaným a Vzkrieseným, svoju špecifickú novosť. Táto priama nadväznosť na synagógu, jej architektonickú podobu a bohoslužobnú formu, vôbec neprotirečí tomu, čo sme povedali predtým: že kresťanská liturgia nenasleduje len synagógu, ale vnáša do seba aj chrám. Lebo synagóga bola chápaná v úzkej spätosti s chrámom. Synagóga nikdy nebola miestom výuky, akýmsi druhom školskej triedy, ako to vyjadril Louis Bouyer, ale vždy sa zameriavala na Božiu prítomnosť. Pre Židov však táto Božia prítomnosť neodlučiteľne súvisela (a naďalej aj súvisí) s chrámom. Preto synagógu charakterizovali dva stredobody. Jedným je „Mojžišova katedra“, o ktorej rozpráva aj Pán v evanjeliu (Mt 23,2). Rabbi nehovorí sám za seba. Nie je akademickým učiteľom, ktorý by intelektuálne analyzoval a reflektoval Božie slovo. Sprítomňuje slovo, ktoré Boh prostredníctvom Mojžiša adresoval a aj dnes adresuje Izraelu. Boh dnes hovorí cez Mojžiša. Mojžišova katedra tu je preto, aby sa Sinaj nestal len minulosťou, aby tu nerozprával len človek, ale sám Boh.

Mojžišova katedra tu nie je len pre seba a sama v sebe. Nie je len priklonená k ľudu. Ale rabbi pozerá - podobne ako každý v synagóge - k arche zmluvy, alebo lepšie povedané: k schránke s tórou, ktorá predstavuje stratenú archu zmluvy. Tá bola až do exilu jediným „predmetom“, ktorý smel zotrvať vo svätostánku a náležala jej osobitná pozornosť. Archa bola považovaná za prázdny trón, na ktorý zostupovala samotná šekina - mrak Božej prítomnosti. Cherubíni, predstavujúci základné prvky sveta, na nej zosobňovali „služobníkov trónu“. Nie sú len nejakými samostatnými božstvami, ale výrazom adorácie všetkých tvorivých síl jedinému Bohu. „Ty tróniš medzi cherubínmi“ - takto sa zvoláva Boh, ktorého ani nebo nemôže obsiahnuť a ktorý si za „podnôžku“ svojej prítomnosti zvolil archu. V tomto zmysle archa predstavuje niečo ako skutočnú Božiu prítomnosť medzi jeho ľuďmi. Zároveň je dojemnou formou neobrazovosti starozákonného kultu, ktorý Bohu ponecháva vlastnú suverenitu a podáva mu nanajvyš rohož pod Jeho nohy. Archa zmluvy sa stratila počas exilu, svätyňa zostala odvtedy prázdna. A tak ju našiel aj Pompeius, keď prechádzal chrámom, odhrnul záves, plný zvedavosti vstúpil do svätyne svätých a v prázdnom priestore našiel osobitosť biblického

náboženstva: prázdna svätyňa sa stala znakom očakávania, nádeje, že Boh znova nastolí svoj trón.

Keď synagóga v tejto schránke s tórou obsahuje určitým spôsobom archu zmluvy, predstavuje tak priestor pre istú formu „reálnej prítomnosti“, ktorú v sebe zachovali zvitky tóry: živé Božie slovo, prostredníctvom nej, tróni uprostred svojho ľudu v Izraeli. Kvôli tomu bola táto skrinka obklopená znamením bázne a vyjadrovala patričnú odpoveď na tajomnú Božiu prítomnosť. Bola chránená závojom, pred ktorým svietilo sedem sviec menory - sedemramenného svietnika. No takáto výbava synagógy vôbec neznamená, že by tzv. miestne spoločenstvá boli sebestačné, že by dostačovali sami sebe. Naopak, vyjadruje miesto vlastného sebaoprečenia na ceste k chrámu, k spoločnému stretnutiu jedného ľudu pred jedným Bohom: tóra je všade jedna a tá istá. Preto schránka poukazuje za seba, na jediné miesto svojej prítomnosti *„posledný stredobod synagogálnej bohoslužby“* (21). *„Všetky synagógy, v čase nášho Pána i odvtedy, predstavovali tento smer“*. Rabbi i ľud pozerali na „archu zmluvy“ a tým, že tak konali, zamerali svoj pohľad na Jeruzalem, obrátili sa k svätyni chrámu ako k miestu, kde je pre svoj ľud prítomný Boh. Bolo tomu tak aj po zničení chrámu. Ak prázdna svätyňa vyjavovala nádej, tak teraz sa týmto znak nádeje stal aj zničený chrám: očakával nový návrat šekiny, nové ustanovenie chrámu prichádzajúcim Mesiášom.

Toto nasmerovanie k chrámu a určitá spätosť synagogálnej liturgie slova s chrámovou liturgiou obety najlepšie vyniká v modlitbe. Modlitby pri otvaraní a predčítaní zvitkov Písma sa vyvinuli z rituálnych modlitieb, ktoré pôvodne mali do činenia s obetnou praxou v chráme a neskôr sa začali považovať - vrámci tradície, keď nebolo chrámu - za ekvivalent obety. Prvá z dvoch veľkých modlitieb synagogálneho rítu vrcholí vo vzájomnom rozhovore Kidušu, ku ktorému patrí aj Serafínsky hymnus z Iz 6 a Cherubínsky z Ez 3. Bouyer k tomu poznamenáva: *„Skutočnosť je pravdepodobne taká, že toto zladenie ľudí v nebeskom speve, v tomto chrámovom kulte, bolo centrálnym znamením dennej, ráno i večer prednášanej posvätnéj kadidlovej obety“* (27). Komu by to nepripomenulo trishagion kresťanskej liturgie - „trojitý Svätý“ na začiatku kánona, v ktorom spoločenstvo neprednáša vlastné myšlienky a poéziu, ale tým, že je vytrhnuté z vlastného streda, tým sa zapája do kozmickej chvály cherubínov a Serafínov? Druhá veľká synagogálna modlitba vrcholí v *„recitovaní avody. Tá bola podľa rabínov pôvodne zasväcujúcou modlitbou pri dennodennej zápalnej obete v chráme“* (27). Prosba, ktorá sa k nej pridávala za príchod Mesiáša a za definitívne nastolenie Izraela, mohla byť podľa Bouyerovho názoru *„chápaná ako výraz vlastnej podstaty obetného aktu“* (28). Spomeňme si na prechod od obety zvierat k „duchovnej bohoslužbe“, na tento prechod, význačný pre prechod od Starého k Novému zákonu. Zostáva nám už iba poznamenať, že pre synagógu nebol vytvorený žiaden osobitný architektonický typ. K verejným zhromaždeniam slúžila *„typicky grécka forma budovy: Bazilika“* (23). Tým, že ju stĺporadie delilo na bočné lode, ľahko umožňovala, aby sa zúčastnení mohli obmieňať.

Zdržal som sa dlhšie pri opise synagógy náročky preto, lebo na tomto opise sa lepšie ukazujú podstatné prvky kresťanského bohoslužobného priestoru a lepšie chápeme aj základnú jednotu Starého i Nového zákona. Vôbec nás neprekvapuje, že vnútorný súvis synagógy a cirkevného chrámu, duchovná kontinuita a obnova v stavbách semitského a negréckeho kresťanstva - teda u monofyzitskej a nestoriánskej cirkvi prednej Ázie, ktoré sa v priebehu kristologických konfrontácií v 5. storočí oddelili od byzantskej ríšskej cirkvi - zostáva vo svojej pôvodnej podobe väčšinou zachovalá.

Z toho, čo sme práve naznačili o podobe synagógy, vyplývajú pre podstatu kresťanskej viery tri nové skutočnosti a tie zároveň charakterizujú novú a osobitnú podobu kresťanskej liturgie. Prvá obmena: Nehľadáme už smerom do Jeruzalema; zničený chrám sa už nepovažuje za miesto pozemskej prítomnosti Božej. Kamenný chrám už nevystihuje nádej kresťanov; jeho opona je raz navždy roztrhnutá. Odteraz už hľadáme na Východ, k vychádzajúcemu Slnku. Nie, nejde o kult slnka, ale o to, že celý kozmos rozpráva o Kristovi. Naň poukazuje teraz pieseň Slnka zo žalmu 19 (18), kde sa píše: „*Ono (slnko) z neho vychádza sťa ženích zo svojej komnaty... na jednom kraji neba sa vynára a uberá sa k druhému*“ (verš 6n). Tento žalm bezprostredne prechádza od oslavy stvorenia k oslave Zákona. Celý hovorí o Kristovi, ktorý je živým Slovom, večným Logosom a ozajstným svetlom dejín. On v Betleheme vyšiel zo svojej komnaty v panenskej Matke a teraz osvecuje celý svet. Východ ako symbol nahrádza jeruzalemský chrám, Kristus - slnko - predstavuje miesto šekiny, pravý trón živého Boha. Vo vtelení sa ľudská prirodzenosť stala skutočným trónom Božím, navždy spätým so Zemou a blízky voči našim modlitbám. Modlitba zameraná smerom na Východ bola v prvotnej Cirkvi považovaná za apoštolskú tradíciu. Aj keď sa nedá presne datovať obdobie, keď sa prestalo hľadiť smerom k chrámu a kedy sa začalo pozerat' smerom na Východ datovať, je isté, že tento zvyk siaha až do najstaršieho obdobia a že vždy bol považovaný za podstatný moment kresťanskej liturgie (a rovnako aj súkromnej modlitby). V tejto „orientácii“ (oriens-Východ; orientácia teda znamená „zvýchodnenie“ - teda /na-/ smerovanie smerom na Východ) kresťanskej modlitby sa skrývajú rozličné významy. Orientácia je najprv výpoveďou o hľadení na Krista, ktorý predstavuje miesto stretnutia Boha a človeka. Takýto význam vystihuje základný spôsob našej modlitby. Vychádzajúce slnko, ktorým je symbolizovaný Kristus, poukazuje však aj na eschatologicky zameranú kristológiu. Slnko symbolizuje nový návrat Pána, definitívny východ Slnka celých dejín. Modlitba smerom na Východ znamená: ísť v ústrety prichádzajúcemu Pánovi. Liturgia nasmerovaná na Východ predstavuje aj účasť na procesii dejín, na ceste k svojej budúcnosti, k novému Nebu a novej Zemi, ktoré nám prichádzajú v ústrety v Kristovi. Je modlitbou nádeje, modlitbou na ceste a v smere, ktorý nám ukazuje Kristov život, jeho umučenie a zmŕtvychvstanie. Z tohto dôvodu sa v niektorých častiach kresťanstva pri pohľade na Východ veriaci poznačili znakom kríža. To by mohlo vyplývať zo spojenia Zjv 1,7 a Mt 24,30. V Zjavení sv. Jána stojí: „*Hľa, prichádza s oblakmi a uvidí ho každé oko, aj tí, čo ho prebodli, a budú nad ním nariekať všetky kmene zeme. Tak je. Amen*“. Autor sa tu odvoláva na Jn 19,32, kde sa ku koncu scény ukrižovania cituje tajomný text proroka Zachariáša (12,10), ktorý teraz získava úplne konkrétny význam: „*Uvidia toho, ktorého prebodli*“. V Mt 24,30 sa podávajú nasledujúce slová Pána: „*Vtedy (na konci dní) sa na nebi zjaví znamenie Syna človeka. Všetky kmene zeme budú nariekať (Zach 12,10) a uvidia Syna človeka prichádzať na nebeských oblakoch (Dan 7,13) s mocou a veľkou slávou*“. Znamenie Syna človeka, znamením Prebodnutého je kríž, ktorý sa stal znamením víťazstva Vzkrieseného. Týmto spôsobom sa symbolizmus kríža a Východu navzájom prekrýva; obidva symboly sú výrazom jednej a tej istej viery, v ktorej sa zo spomienky na Ježišovu Paschu stáva prítomnosť a ktorá jej dáva dynamiku nádeje; a tá vychádza v ústrety Prichádzajúcemu. Tento obrat smerom na Východ nakoniec vyjadruje aj to, že vesmír a spasné dejiny patria k sebe. Vesmír sa tiež modlí a očakáva spásu.

Druhá obmena voči synagóge pozostáva v tom, že sa objavuje nový prvok, ktorý v synagóge ešte nemohol existovať: pri východnej stene, poprípade pri apside stojí teraz oltár, na ktorom sa slávi eucharistická obeta. Eucharistia je vstupom do nebeskej liturgie

- to sme už videli - zosúčasnením s adoráciou Ježiša Krista, do ktorej prostredníctvom svojho tela poníma všetok čas sveta a zároveň ju ďalej vedie ponad seba; vytrháva človeka z vlastného okruhu a vnáša ho do spoločenstva večnej lásky. Tento oltár teda znamená vstup tohoto orientu (Východu) do zhromaždeného spoločenstva a výstup spoločenstva z väzenia tohto sveta cez otvorenú oponu, cez účasť na pasche, na „prechode“ zo sveta k Otcovi, ktorý započal Kristus. Je jasné, že oltár v apside pozerá k „oriens“ a zároveň je jeho súčasťou. Ak sa v synagóge hľadelo prostredníctvom „archy zmluvy“, prostredníctvom schránky slova do Jeruzalema, v oltári potom vzniká nové ťažisko: aby sme si to zopakovali - v ňom sa nanovo sprítomňuje to, čo predtým v chráme. Slúži našej súčasnosti s obetou Logosa. Vnáša tým do zhromaždeného spoločenstva časť neba, či skôr: vovádza nás prostredníctvom seba priamo do spoločenstva svätých, spoločenstva obklopujúceho každé miesto i čas. Mohli by sme povedať: oltár je miestom roztvoreného neba. Nijakým spôsobom neoddeľuje cirkevný priestor, ale vedie ho na, či lepšie povedané, do večnej liturgie. O praktických dôsledkoch a o poslaní kresťanského oltára budeme ešte podrobnejšie rozprávať. Vzniká totiž otázka v súvislosti so správnym postavením oltára, ktorá predstavovala hlavný bod pokoncilových dišpút.

Najprv ale musíme doplniť to, čo sme hovorili o novej podobe synagógy, ktorá vyplýva z podstaty kresťanskej viery. To je tá tretia skutočnosť, ktorú musíme poznamenať: že skrinka Slova zostala zachovaná a podobne aj jej miesto v kresťanskom chráme. No aj v tomto bode došlo k určitej obmene. K tóre sa pridávajú evanjeliá, ale až samotné tieto evanjeliá odkrývajú pravý zmysel tóry: „*Mojžiš o mne písal*“ hovorí Kristus (Jn 5,46). Skrinka slova, „archa zmluvy“, sa takto stáva trónom evanjelia, ktoré nijako neruší „Písma“, neodsúva ich nabok, ale naopak, interpretuje ich, aby týmto spôsobom vytvárali kresťanské „Písmo“. Bez nich by evanjelium nemalo základ. Podobne sa zachoval aj synagogálny zvyk zahaliť skrinku slova závojom, čím sa vyjadruje posvätnosť týchto slov. Je samo sebou jasné, že aj nové, druhé posvätné miesto - oltár - musí byť obklopený závojom. Z tohto zvyku sa potom vo východných cirkvách vyvinul ikonostas. Tieto dve posvätné miesta sú pre uskutočňovanie liturgie veľmi významné: Pri liturgii slova bolo spoločenstvo zhromaždené okolo skrinky s posvätnými knihami, poprípade okolo príslušnej katedry, ktorá sa z Mojžišovej sama osebe stala biskupským stolcom. Podobne ako rabín nehovoril z vlastnej moci, tak aj biskup vykladá Bibliu v mene a z ustanovenia Kristovho, a tým sa z napísaného a minulého slova znova stáva to, čím je: súčasná Božia reč k nám. Na konci liturgie slova, pri ktorej veriaci stoja okolo biskupskej stolice, všetci spolu s biskupom putujú k oltáru a zanôtia zvolanie: *Conversi ad Dominum - Obráťte sa k Pánovi*, to znamená: hľadte spolu s biskupom na Východ, v súlade so zmyslom textu z Listu Hebrejom: „*s očami upretými na Ježiša, pôvodcu a završiteľa našej viery...*“ (12,2). Eucharistická liturgia sa uskutočňuje v pohľade na Ježiša, je pohľadom k Nemu. Liturgia má takto v prvotnom kresťanskom chráme dve miesta. Prvým je bohoslužba slova v strede cirkevného priestoru, pri ktorej sú všetci veriaci zhromaždení okolo „bemy“, vyvýšeného miesta, na ktorom sa nachádzal trón s evanjeliom, miesto biskupa a pult na čítanie. Pôvodná eucharistická slávnosť sa konala v apside, pri oltári, okolo ktorého veriaci stáli v kruhu, všetci svorne s celebrantom obrátení na Východ, k prichádzajúcemu Pánovi.

Napokon musíme ešte spomenúť posledný rozdiel medzi synagógou a pôvodným kresťanským chrámom: v Izraeli mohli byť pri liturgii prítomní len muži - to bol základ bohoslužby. Len na nich sa vzťahovalo všeobecné kňazstvo opísané v Ex 19. Ženy preto

mohli v synagóge stáť iba na tribúnach alebo pri vchode. V Kristovej Cirkvi neexistovalo nejaké rozlišovanie, ktoré by malo pôvod od apoštolov alebo od Ježiša. Aj keď ženám nebola zverená verejná služba slova, mohli byť podobne ako muži účastní na bohoslužbe. Preto teraz - samozrejme oddelene od mužov - sa samy môžu zhromaždiť v posvätnom priestore, okolo bemy alebo aj okolo oltára.

3. KAPITOLA

OLTÁR A LITURGICKÝ SMER MODLITBY

Pretvorenie synagógy na kresťanskú bohoslužbu - ako sme už v doterajšom opise spomínali - nám umožňuje aj z architektonického hľadiska jasnejšie spoznať, čo vo vzťahu Starého zákona k Novému predstavuje kontinuitu a čo novosť. Tým sa vytvorilo priestorové vyjadrenie vlastnej kresťanskej bohoslužby - eucharistickej slávnosti a s ňou súvisiacej služby slova. Je jasné, že ďalší vývoj nebol len možný, ale nutný. Krst musel zaujať svoje náležité miesto. Sviatosť pokánia prešla dlhým vývinovým procesom a ten sa musel odraziť aj na podobe kresťanského chrámu. Veľmi rozdielna a mnohoraká ľudová zbožnosť nutne potrebovala byť vyjadrená aj v bohoslužobnom priestore. Bolo treba objasniť otázku obrazov, voviesť do priestorových štruktúr aj cirkevnú hudbu. No ani architektonický kánon bohoslužby slova a obety neostal meravý; pri každom takomto vývoji a nových formách si musíme klásť otázku: čo naozaj zodpovedá podstate bohoslužby a čo od nej odvádza? Podoba bohoslužobných priestorov semitsky rozprávajúcich a zmýšľajúcich kresťanov poukazuje na meradlá, ktoré nemôžu ostať nepovšimnuté. Napriek všetkým obmenám, pretrvávajúcim až do 2. tisícročia, zostáva pre celé kresťanstvo jasná jedna vec: Modlitba smerom na Východ bola tradovaná od začiatku a predstavovala podstatný prejav kresťanskej vesmírnej a dejinnej syntézy, syntézy jedinečného základu spásonosných dejín a ich smerovania k prichádzajúcemu Pánovi.

Dnešný človek má málo pochopenia pre takúto „orientáciu“. Zatiaľčo pre židovstvo a islam je samozrejmé, že sa modlia k centrálnemu miestu zjavenia - k Bohu, ktorý sa nám ukázal, kde a ako sa nám ukázal - v západnom svete prevládlo abstraktné myslenie, v istom ohľade aj ovocie kresťanského vývoja. Boh je duchovný a je všade: Znamená to, že sa modlitba nemá viazať na miesto a smer? Naozaj sa môžeme modliť všade a Boh je nám dostupný na každom mieste. Táto univerzálnosť myšlienky na Boha je dôsledkom kresťanskej univerzálnosti a kresťanského hľadania na Boha bohov, ktorý objíma celý vesmír a je nám vnútornejší než my sami sebe. No toto vedomie univerzálnosti je aj ovocím zjavenia: Boh sa nám ukázal. Len preto ho poznáme, len kvôli tomu sa k nemu môžeme v plnej dôvere modliť na každom mieste. A aj kvôli tomu je primerané, že sa v kresťanskej modlitbe vyjadruje príklon k Bohu, ktorý sa nám zjavil. A ako Boh prijal telo, vstúpil do pozemského priestoru a času, tak kvôli tomu je vhodné, aby náš rozhovor s Bohom bol „inkarnačný“, aby bol kristologický a prostredníctvom Vteleného Syna sa obracal k trojjedinému Bohu. Vesmírny symbol vychádzajúceho slnka predstavuje univerzálnosť každého miesta a predsa ponecháva Božiemu zjaveniu jeho konkrétnosť. Naša modlitba sa tak pridáva k procesii všetkých národov k Bohu.

Ale ako to je s oltárom? Ktorým smerom sa máme modliť v eucharistickej liturgii? Zatiaľčo v byzantskej architektúre zotrvala práve spomenutá štruktúra v celej svojej šírke a výške, v Ríme sa vyvinulo iné rozmiestnenie. Biskupský stolec bol

preložený do stredu apsidy, a tým bol oltár obrátený smerom do cirkevnej lode. Tak to podľa všetkého bolo v Lateránskej bazilike i v bazilike Santa Maria Maggiore až do 9. storočia. V chráme sv. Petra sa naproti tomu za pontifikátu Gregora Veľkého (590-604) oltár posunul k biskupskému stolcu kvôli tomu, pretože mal podľa možností stáť nad hrobom svätého Petra. Skutočnosť, že slávime Pánovu obeť v spoločenstve svätých, ktoré prekračuje čas, získava očividnú podobu. Zvyk postaviť oltár nad hrobami mučeníkov, siaha veľmi ďaleko do minulosti a zodpovedá rovnakému motívu: mučeníci počas celých dejín postupujú a pokračujú v Kristovej obete. Aj oni sú živým oltárom Cirkvi, nevystavaným z kameňa, ale z ľudí, ktorí boli Kristovými údmí a takýmto spôsobom uskutočňovali nový kult: obeťou je ľudstvo, ktoré sa s Kristom premieňa na lásku. Zdá sa, že rozmiestnenie, ktoré sa použilo v chráme sv. Petra, nasledovali neskôr aj mnohé rímske miestne kostoly.

Sporné veci v týchto udalostiach nie sú pre naše úvahy dôležité. V tomto storočí k dišputám skôr podnietila iná, nová skutočnosť. Z topografických okolností vyplynulo, že chrám sv. Petra bol umiestnený smerom na Západ. Ak chcel celebrujúci kňaz - podľa požiadavky kresťanskej modlitebnej tradície - hľadiť na Východ, musel stáť za ľudom a pozerat' tým pádom k ľudu - to je dôsledok. Ktovie z akých dôvodov sa pod vplyvom chrámu sv. Petra rozšírilo takéto rozmiestnenie v niektorých cirkevných chrámoch. Túto domnelú formu napadlo liturgické hnutie v tomto storočí a na jej základe vybudovalo novú myšlienku bohoslužobnej formy: Eucharistia sa musí sláviť *versus populum* (smerom k ľudu). Oltár má byť preto - podľa normatívnej podoby v chráme sv. Petra - umiestnený tak, aby Kňaz a ľud mohli na seba hľadiť a spoločne vytvárali okruh sláviacich. Len toto, podľa liturgického hnutia, zodpovedá zmyslu kresťanskej liturgie, požiadavke aktívnej účasti. Len tak možno zadostučiniť pravzoru poslednej večere. Tieto závery presadzovali tak presvedčivo, že po koncile (ktorý sám nehovorí o „obrate k ľudu“) sa všade začali stavať nové oltáre. Celebrovanie *versus populum* sa dnes zdá byť samotným plodom liturgickej obnovy prostredníctvom II. vatikánskeho koncilu. Predstavuje skutočne najviditeľnejší dôsledok novej liturgickej podoby, ktorá neznamená len vonkajšie zoradenie liturgických miest, ale obsahuje zároveň aj novú ideu podstaty liturgie ako spoločnej večere.

Zmysel rímskej baziliky a skutočnosť, kam umiestnila oltár, sú tým pádom nepochopené a predstava poslednej Ježišovej večere zostala minimálne nejasná. Vypočujme si k tomu názor Louisa Bouyera: „*Myšlienka, že slávenie versus populum bolo pôvodnou formou a zvlášť formou pri slávení Poslednej večere, spočíva na nesprávnej predstave kresťanského či nekresťanského stolovania v staroveku. Predsedajúci v prvokresťanskej dobe nemal pri stolovaní nikdy svoje miesto naproti inými hodujúcim. Všetci sedeli alebo ležali na konvexnej strane sigmy, poprípade pri stole v tvare podkovy... Nikde v kresťanskom staroveku nemohla vzniknúť myšlienka, že predsedajúci pri hodoch má sedieť versus populum. Spoločenský charakter pri jedle bol zdôraznený opačným zoradením hodujúcich, čiže skutočnosťou, že všetci účastníci sa nachádzali na tej istej strane stola*“ (54n).

K tejto analýze „spôsobu stolovania“ musíme ešte dodať, že kresťanská Eucharistia nemôže byť neustále opisovaná pojmom „stolovania“. Ved' Pán síce daroval rámcu židovskej (paschálnej) večere novú podobu kresťanského kultu, ale nariadil opakovať iba toto nové a nie večeru ako takú. Nové sa z kontextu starého čoskoro oddelilo a našlo svoju vlastnú vyhovujúcu podobu, ktorá bola spočiatku charakteristická tým, že spätne odkazovala Eucharistiu ku krížu a tým k premene chrámovej obety na

bohoslužbu podľa príkladu Logosu. Podobným spôsobom sa stalo, že synagogálna liturgia slova, obnovená a prehĺbená kresťanmi, sa zapojila spolu so spomienkou na Kristovu smrť a zmŕtvychvstanie do „Eucharistie“ a tým sa zachovala vernosť voči poslaniu „*Toto robte...*“. Táto celkovo nová podoba nebola odvodená len od večere, ale podmienená súvisom chrámu a synagógy, slova a sviatosti, vesmírneho a dejinného rozmeru. Prejavuje sa aj takým spôsobom, aký sme nachádzali v liturgickej štruktúre u prvotných cirkví semitského kresťanstva. Samozrejme, tá sa presadila aj v Ríme. Ešte raz preto zacitujem Bouyera: „*Nikdy a nikde predtým (myslí sa pred 16. storočím) nenájdeme odvolávku na to, že by sa otázke, či má kňaz celebrowať tvárou alebo chrbtom k ľudu, prisudzoval najmenší význam alebo venovala hoci len pozornosť. Profesor Cyril Vogel zdokumentoval nasledujúce: ak bol vôbec na niečo kladený dôraz, tak na to, aby kňaz recitoval slová eucharistickej modlitby, podobne ako všetky ostatné, smerom na Východ... Hoci by aj postavenie kostola kňazovi dovoľovalo byť pri oltári obrátený smerom k ľudu, tak nesmieme zabúdať na to, že nielen kňaz sa otáčal smerom na Východ, ale spolu s ním aj celé zhromaždenie*“ (56).

Tieto okolnosti boli v novovekej architektúre a novovekom liturgickom živote zahmlené, prípadne úplne vypadli z povedomia. Len takto môžeme vysvetliť skutočnosť, že spoločný smer kňazskej modlitby a modlitby ľudu vôbec bol etiketovaný ako „slávenie smerom k stene“ či „ľudu chrbtom“. Tým sa tento spôsob samozrejme predstavil ako absurdný a úplne neprijateľný. Len tak môžeme vysvetliť skutočnosť, že sa večera - predstavovaná aj na novovekých obrazoch - stala normatívnou myšlienkou kresťanskej liturgickej slávnosti. Skutočne nastúpila klerikalizácia, akej predtým nebolo. Kňaz - predstavený, ako ho radšej nazývajú - sa stal zrazu vzt'ážnym bodom všetkého. Všetko sa sústreďuje na neho. Jeho treba vidieť, zúčastňovať sa na jeho liturgickom konaní, jemu odpovedať; na jeho tvorivosti spočíva všetko. Samozrejme, že vzniknú snahy redukovať túto čisto vytvorenú úlohu. A to tým, že sa mnohoraké aktivity podelia a „kreatívna“ zložka sa zverí prípravným skupinkám, ktoré do nich majú a chcú v prvom rade „vkladať sami seba“. Čoraz menej je v zornom uhle Boh, stále dôležitejším sa stáva to, čo robia ľudia, ktorí sa tu stretávajú a už sa nechcú poddávať nejakej „stanovenej schéme“. Obrátenie kňaza smerom k ľudu tak vytvára spoločenstvo uzavreté v kruhu do seba. Už sa neotvára - z hľadiska jej podoby - smerom dopredu alebo hore, ale zakľučuje sa do seba. Spoločný obrat smerom na Východ nebol „slávením k stene“, neznamenal, že kňaz „ukazuje ľudu chrbát“. Vôbec sa to nepovažovalo za dôležité. Lebo ako sa v synagóge spoločne hľadelo smerom k Jeruzalemu, podobne v tomto slávení „smerom k Pánovi“. Šlo v prvom rade - ako to vyjadril jeden z otcov liturgickej konštitúcie II. vatikánskeho koncilu J. A. Jungmann - o spoločný smer kňaza i ľudu, ktorí vo vzájomnej procesii putujú k Pánovi. Neuzatvárajú sa do kruhu, nehľadia na seba, ale ako putujúci Boží ľud sa vydávajú na Východ, k prichádzajúcemu Kristovi, ktorí nám vychádza v ústrety.

Ale nie je to príliš romantické, nie je to snívanie o tom, čo je už dávno preč? Môže nám táto prvotná forma kresťanskej modlitby dnes ešte niečo povedať? Alebo musíme nájsť vlastný, dnešnej dobe prístupný spôsob modlitby? Jasné, nedá sa vždy len napodobňovať minulé. Každá doba musí nanovo nájsť a vyjadriť podstatu, ktorú chce povedať. A tak sa rodí snaha vyjadriť toto podstatné prostredníctvom premenlivých javov. Bolo by iste pomýlené, keby sme šmahom ruky chceli zavrhnúť všetky nové podoby tohto storočia. Oltár, až príliš vzdialený od veriacich, už bolo treba opäť priblížiť k ľudu. Takýmto spôsobom sa dómy mohli prinavrátiť k tradícii, ktorú predstavoval

oltár sv. Kríža, predtým umiestnený v chodbičke medzi presbytériom a loďou. A dôležité bolo dať vyniknúť miestu bohoslužby slova popri samotnej eucharistickej bohoslužbe. Veď v nej sa Boh prihovára k nám a my odpovedáme. Preto je dôležitý tento náprotivok ohlasovateľa a poslucháča; treba nad tým, čo sa hovorí v žalme, porozmýšľať, vziať do svojho vnútra a premeniť do modlitby, aby sa stala našou odpoveďou. Svoju váhu pritom má aj spoločný obrat pri veľkňazskej modlitbe smerom na Východ. Nejedná sa o niečo náhodné, ale o podstatné. Už nie je dôležitý pohľad na kňaza, ale spoločný pohľad na Pána. Nejde o dialóg, ide o spoločnú poklonu, o pút k Prichádzajúcemu. Podstate diania vôbec nezodpovedá nejaký uzavretý kruh, ale spoločná cesta, prejavovaná spoločným smerom.

Voči týmto mojim názorom, ktoré som predstavil už skôr, vzniesol rôzne námietky A. Häussling. Prvého som sa už dotkol. Tieto myšlienky sú vraj nostalgiou za prvotným, mylnou túžbou za tým, čo už uplynulo. Je vraj zvláštne, že rozprávam len o prvotnokresťanskom a celé nasledujúce stáročia preskakujem. Takáto námietka zo strany liturgistu, je veľmi pozoruhodná, lebo podľa môjho názoru problém väčšiny dnešnej vedy o liturgii pozostáva práve v tom, že chce uznávať len dávne skutočnosti ako určujúce a počiatkové, že považuje všetko neskoré, čo nastalo so stredovekom a tridentským koncilom, za odchýlku. Takýto postup vyvoláva otázne rekonštrukcie prvotných myšlienok, vedúce k neustále sa meniacim meradlám a k novým návrhom, ktoré napokon pozastavia živo sa vyvíjajúcu liturgiu. Voči tomuto stanovisku je dôležité ba nutné zistiť, že nie prvotné ako také môže byť meradlom samo osebe a že neskoršia udalosť nemusí byť automaticky považovaná za odcudzenie voči počiatkom. Môže byť skrz naskrz živým vývinom, v ktorom dozrieva zrno počiatkov a prináša svoju úrodu. K tejto myšlienke sa budeme musieť prinavrátiť neskôr. V našom prípade však nejde, ako sme už ukázali, o útek k dávnej minulosti, ale o opätovné odkrytie tej podstaty, ktorá vyjavuje v kresťanskej liturgii svoje stáloprítomné smerovanie. Häussling si navyše myslí, že obrátenie smerom na Východ, k vychádzajúcemu Slnku - to sa do dnešnej liturgie už nedá vniesť. Ale naozaj? Či sa nás dnes už vesmír netýka? Sme iba naozaj beznádejným väzňami našich vlastných oblastí života? Nemá práve dnes svoj osobitný význam modlitba s celým stvorením? Nie je práve dnes podstatné, aby sa poskytol priestor rozmeru budúcnosti, nádeji v nový príchod Pána - tomu, aby sme spoznali a prežili dynamiku nového stvorenia ako podstatnú formu liturgie?

Ďalšiu námietku tvorí predstava, že údajne nepotrebujeme hľadiť na Východ, na kríž. V okamihu, totiž, keď na seba vzájomne hľadia kňaz a veriaci, hľadia vraj práve na Boží obraz, ukrytý v človeku; preto podľa Häusslinga správny smer modlitby sa zhoduje s obrátením k sebe samým. Len ťažko môžem uveriť, že by tak známy recenzent myslel túto námetku naozaj vážne. Lebo nie je len tak ľahké vidieť v človeku Boží obraz. „Boží obraz“ nie je v človeku tým, čo by sme mohli fotografovať či to, na čo môžeme s fotoaparátom zamieriť. Istotne, môžeme to vidieť, ale len novým pohľadom viery. Môžeme ho vidieť v tom zmysle, ako je možné vidieť na niekom, že je dobrý, úprimný, vnútorne pravdivý, pokorný, láskavý - to čo ho robí podobným Bohu. Ale k tomu je potrebné sa učiť novému pohľadu, a preto je tu aj Eucharistia.

Oveľa podstatnejšou je praktická námietka. Musíme teda všetko znova prebudovať? Nič nie je pre liturgiu tak škodlivé ako neustále tvorenie, hoci sa zdá, že ide o skutočnú obnovu. Akési východisko by som videl v tom, na čo poukazujú názory Erika Petersona. Obrátenie smerom na Východ, ako sme už počuli, súviselo so „znamením Syna človeka“, s krížom, oznamujúcim nový Pánov príchod. Preto sa Východ tak skoro

spojil so znamením kríža. Ak nie je priamo možný obrat smerom na Východ, môže poslúžiť aj kríž ako vnútorný Východ viery. Mal by stáť v strede oltára a priťahovať pohľad kňaza i modliaceho spoločenstva. Nasledujme preto invocáciu, ktorá stála pri prahu Eucharistie: „*Conversi ad Dominum*“ - Obráťte sa k Pánovi. Hľadme spolu na Toho, ktorého smrť roztrhla chrámovú oponu - na Toho, ktorý stojí pred Otcom a vovádza nás do Jeho náručia, robí z nás živý chrám. Posledné desaťročia priniesli niečo, čo považujem za skutočne absurdný jav: kríž sa začal klásť nabok, aby bolo lepšie vidieť kňaza. Vari je kríž Eucharistii rušivým prvkom? Je kňaz dôležitejší ako Pán? Tento omyl by sa mal čo najrýchlejšie napraviť: a to sa dá aj bez nových prestavieb. Pán je tým vzťahným bodom. On je vychádzajúcim Slnkom dejín. A môže to byť kríž umučenia, ktorý sa sprítomňuje trpiacim, ktorý si dáva prebodnúť bok - z neho vyvierajú krv a voda - čiže Eucharistia a krst. No môže ísť aj o kríž víťazstva, ktorý predstavuje myšlienku Nového príchodu Krista a vedie tento svoj pohľad k Nemu. Lebo vždy je to ten istý pán: „*Kristus včera, dnes a navždy*“ (Hebr 13,8).

4. KAPITOLA

UCHOVÁVANIE NAJSVÄTEJŠEJ SVIATOSTI

Kostoly prvého storočia nemali žiaden bohostánok. Miesto neho bola spočiatku prechovávaná skrinka slova, neskôr oltár vytvarovaný do podoby stánku. Viedli k nemu schodíky a „cibórium“, mramorový baldachýn, na ktorom viseli horiace sviečky, ho chránilo a zdôrazňovalo jeho posvätný charakter. Medzi stĺpami tohoto cibória bola zavesená opona (Bouyer 48-50). Bohostánok na spôsob posvätného stánku, ako miesto prebývania šekiny - prítomnosti živého Boha, sa začal používať až v 2. storočí. Bol to dôsledok bolestne vybojovaných teologických interpretácií, v ktorých sa s veľkou rúznosťou zdôrazňovala živá prítomnosť Krista v premenenej hostii. Stojíme údajne zoči-voči úpadkovej teórii, zoči-voči kanonizácii toho, čo bolo na počiatku a romantike prvého tisícročia. Transsubstanciácia (prepodstatnenie chleba a vína), poklona Pánovi v sviatosti, eucharistický kult s monštranciou a procesiami - to všetko boli údajne stredoveké omyly - počúvame dnes. Omyly, ktoré treba raz navždy zanechať. Eucharistické dary vraj nie sú určené k požívaniu, ale len k pozeraniu. Také a podobné názory dnes počúvame. Lahkovážnosť, s akou sa prednášajú podobné tvrdenia, môže len udivovať, ak pomyslíme na prenikavé dejinnodogmatické, teologické a ekumenické dišputy, aké podnecovali veľkí teológovia devätnásteho a začiatku dvadsiateho storočia a ktoré asi zostali zabudnuté.

Nie je vlastným cieľom tejto knižôčky, aby sme si bližšie priblížili tieto teologické otázky. Už u sv. Pavla je úplne zjavné, že chlieb a víno sa stávajú Telom a Krvou Kristovou, že sám Vzkriesený je tu a chce, aby sme ho požívali. Dodatok, v ktorom sv. Ján v 6. kapitole spomína reálnu Kristovu prítomnosť, sa dá len ťažko poprieť. Aj v prvých svedectvách - u cirkevných otcov (myslíme na sv. Justína mučeníka alebo Ignáca Antiochijského) nebadáme žiadnu pochybnosť o veľkom tajomstve tejto darovanej prítomnosti, o premene darov počas eucharistickej modlitby. Aj taký teológ ako Augustín - duchovne zameraný - nikdy nedopustil najmenšiu pochybnosť v tejto veci. Ba, môžeme u neho vidieť, akým spôsobom vyznanie Vtelenia a Zmŕtvychvstania, úzko súvisiace s eucharistickou vierou v reálnu prítomnosť Vzkrieseného, ako tento súvis transformoval platonizmus. „Telo a Krv“ nadobudli novú dôstojnosť a premenili sa na

kresťanskú nádej vo večnosť. Často sa nechápe tak dôležitý fakt, na ktorý nás upozorňuje H. de Lubac. Cieľom Eucharistie je naša vlastná premena - to je jasné - aby sme sa s Kristom stali „jedným telom a jedným Duchom“ (por. 1 Kor 6,17). Táto skutočnosť, že *nás* Eucharistia premieňa a že chce premeniť ľudstvo na živý Boží chrám, na Kristovo telo, sa až do raného stredoveku vystihovala dvojicami slov „corpus mysticum“ a „corpus verum“. „Mysticum“ v reči otcov vôbec nemalo význam „mystického“ v dnešnom zmysle, ale predstavuje niečo, čo patrí k mystériu, do oblasti sviatosti. Slovom „corpus mysticum“ sa tak vyjadrovalo sviatostné telo, skutočná Kristova prítomnosť vo sviatosti. A to je nám podľa cirkevných otcov darované preto, aby sme sa sami stali „corpus verum“, skutočným Kristovým Telom. Obmena používanej reči a formy myslenia viedla v stredoveku k tomu, že sa tieto významy obrátili. „Corpus verum“ (pravé telo) - týmito slovami bola nazývaná sviatosť Oltárna, Cirkev naopak - slovami „corpus mysticum“ - „mystické telo“, pričom už výraz „mystické“ nepredstavoval „sviatostné“, ale „mystické“ v zmysle tajomného. Na základe tejto rečovej obmeny, ktorú tak starostlivo opísal Lubac, mnohí dospeli k záveru, že do náuky o Eucharistii sa votrel dosiaľ nepoznaný realizmus, či naturalizmus a že veľkolepá náuka cirkevných otcov tým ustúpila na úkor statickej a jednostrannej myšlienky o reálnej prítomnosti.

Pravda, takýto rečový obrat predstavuje aj duchovnú zmenu, no tú nemožno opisovať len jednostranne, ako to vidíme vo vyššie spomenutých tendenciách. Môžeme správne poznamenať, že sa z eschatologickej dynamiky a z charakteru eucharistickej viery, prežívanej na spôsob My - teda spoločenstva, niečo vytratilo alebo minimálne ustúpilo do úzadia. Naozaj, sviatosť Oltárna, ako sme videli vyššie, nesie v sebe dynamiku, ktorá chce premeniť ľudstvo a svet na nové nebo a novú zem, v jednotu vzkrieseného Kristovho Tela. Táto sviatosť však už nie je chápaná tak živo ako predtým. Nezabudlo sa síce na to, že Eucharistia nesmeruje v prvom rade k jednotlivcovi, že eucharistický personalizmus pobáda k zjednoteniu, k prekročeniu múrov medzi Bohom a človekom, k spoločnému My medzi mnou a tebou v spoločenstve svätých - na to sa nezabudlo, ale už to nebolo v povedomí tak živé ako predtým. Ak v kresťanskom vedomí došlo k stratám, ktoré sa dnes pokúšame vykompenzovať, tak z hľadiska celku priniesli tieto straty aj nové výdobytky. Áno, eucharistické Pánovo telo nás chce zhromažďovať, aby sme sa všetci stali „jeho skutočným telom“. Ale eucharistické dary toto dokážu len vtedy, keď sa nám Pán dáva v svojom skutočnom tele. Iba skutočné sviatostné Telo môže budovať reálne Telo nového Božieho mesta. Tento náhľad spája obidve periódy a z neho treba vychádzať. V dávnej Cirkvi bolo vždy jasné, že chlieb, ktorý bol raz premenený, zostal premeneným. Preto sa začal prechovávať pre chorých. Preto sa mu aj dnes preukazuje úcta vo východných cirkvách. No toto vedomie je ešte viac vnútorné: Obetný dar *je* premenený. Pán si definitívne vzal na seba tento kúsok matérie; tá už neobsahuje vecný dar, ale Toho, ktorý je nedeliteľným - Vzkrieseného: Telom a Krvou, Telom i Dušou, Božstvom i ľudstvom. Je tu prítomný celý Kristus. Na počiatku liturgického hnutia vznikali miestami názory, že treba rozlišovať medzi „skutočnosťným poňatím“ Eucharistie v období cirkevných otcov a personalistickým poňatím, prevládajúcim od stredoveku. Eucharistická prítomnosť vraj nebola chápaná v zmysle osobnej prítomnosti, ale ako prítomnosť daru, ktorý údajne treba odlišovať od osoby. To je nezmysel. Kto číta stredoveké texty, nemôže nájsť žiadne opodstatnenie tejto myšlienky. Ako by sa aj Kristovo telo mohlo stať „vecou“? Existuje len úplná Kristova prítomnosť. A prijímanie Eucharistie neznamená požívanie

„skutočného“ daru (tela a krvi?), ale dochádza k vzájomnému prestupu od osoby k osobe. Živý Pán sa mi darúva, vstupuje do mňa a pozýva ma, aby som sa mu daroval podľa slova: „*Nežijem už ja, ale vo mne žije Kristus*“ (Gal 2,20). Len týmto spôsobom je prijímanie Eucharistie naozaj ľudským, pozdvihujúcim a premieňajúcim aktom.

Toto poznanie, že „On je tu, sám On a zostáva s nami“, vzišlo v kresťanskom stredoveku s osobitnou intenzitou. Veľmi pritom pomohlo aj prehĺbenie teologického myslenia. No ešte dôležitejším než prehĺbenie myslenia bola nová skúsenosť svätých, podnecovaná zvlášť františkánskym hnutím a v novej evanjelizácii bratmi kazateľmi. Nepredkladá sa nám tu stredoveké nedorozumenie nejakého scestného myslenia, ale skúsenosťou svätých, podloženej a osvetlenej teologickým myslením, sa rozrastá nový rozmer kresťanskej skutočnosti, pozostávajúci v úzkej kontinuite s doterajšou vierou. Ešte raz si to teda zopakujme: Prehĺbené vedomie viery je uchopené poznaním: v premenenej podobe je tu prítomný On a zostáva s nami. Vo chvíli, keď to zakúsime všetkými vláskienkami svojho srdca, mysle a zmyslov, v tej chvíli je nevyhnutný jeden dôsledok: musíme tejto Prítomnosti utvoriť miesto. A tak sa postupne začne vytvárať podoba bohostánku, ktorý sa časom stane úplne samozrejým a zaujme miesto, dovtedy prislúchajúce „arche zmluvy“ (medzičasom stratenej). Lebo v bohostánku sa naozaj uskutočnilo to, kvôli čomu tu bola prítomná táto archa zmluvy. Bohostánok je teraz miestom „svätyne svätých“. Je Božím stánkom, trónom, pretože je medzi nami, jeho prítomnosť (šekina) už skutočne medzi nami prebýva - v útlo drevenom kostolíku rovnako ako v najhonosnejšom dome. Hoci konečný chrám nastane vo chvíli, keď sa svet premení na Nový Jeruzalem - to, k čomu jeruzalemský chrám poukazuje, predstavuje na tomto mieste výsostnú formu prítomnosti. V pokornej skyve chleba sa predznamenáva Nový Jeruzalem.

Nikto už nemôže povedať, že Eucharistia tu je na jedenie a nie kvôli hľadaniu. Nie je nejakým „obyčajným chlebom“, ako to zdôrazňujú najstaršie zmienky. Požívať túto hostiu - ako sme práve povedali - to je duchovná udalosť, udalosť, ktorá objíma celého človeka. Požívanie Boha znamená to, čo adorácia Bohu. Znamená to: pustiť ho ku mne dovnútra, aby sa moje Ja premenilo a otvorilo v spoločné My, aby sme tak v Ňom boli „jedným“ (Gal 3,17). Preto poklona nie je ani protikladom prijímania ani nie je niečím menej. Prijímanie (communio) dosiahne svoju hĺbku len vtedy, ak ho sprevádza a obklopuje poklona. Eucharistická prítomnosť vo svätostánku nie je poňatím Eucharistie, ktoré by odporovalo eucharistickej slávnosti, alebo by ju odsúvalo na okraj. Ale znamená už svoje plné uskutočnenie. Lebo táto prítomnosť spôsobuje, že v chráme je vždy prítomná Eucharistia. Nebude nikdy prázdny, mŕtvym priestorom, ale naopak, je vždy oživovaný prítomnosťou Pána, prichádzajúcim v eucharistickej slávnosti. Tá nás vovádza do tejto slávnosti a stále nám dáva účasť na vesmírnej Eucharistii. Ktorý veriaci by také niečo už nezakúsil? Chrám, hoci sám pozýva k modlitbe, je bez prítomnosti Eucharistie sŕa mŕtvy. Naproti tomu chrám, v ktorom pri svätostánku horí večné svetlo, vždy žije a je niečím oveľa viac než obyčajnou kamennou stavbou: v tomto chráme na mňa vždy čaká Pán, volá ma, chce zo mňa samého urobiť „eucharistiu“. Takto ma pripravuje k Eucharistii, takýmto spôsobom ma vovádza do pohybu smerujúcemu k jeho druhému príchodu.

Stredoveký obrat spôsobil niektoré straty. No priniesol so sebou aj očarujúcu duchovnosť. Ukázal veľkosť tajomstva, darovaného pri poslednej večeri a umožnil ho nanovo a plne zakúsiť. Koľko svätých - práve v láske k blíznym - sa živilo touto skúsenosťou! Koľko z nich Mu v tejto skúsenosti vychádzalo v ústrety! Toto bohatstvo

nesmieme nikdy stratiť. Ak máme naozaj pocítiť dotyk Pánovej prítomnosti, musí bohostánok zaujať náležité miesto v architektonickom projekte cirkevného chrámu.

5. KAPITOLA POSVÄTNÝ ČAS

Pri rozprávaní o význame posvätného času v štruktúre cirkevnej liturgie musíme vychádzať z toho, o čom sme premýšľali v prvej kapitole tejto časti - význam času a priestoru v kresťanskej bohoslužbe. Všetok čas je Božím časom. Večné Slovo prijalo vtelením nielen ľudskú existenciu, ale vzalo na seba aj časovosť, čas vstúpil do rozmedzia večnosti. Kristus je samotným mostom medzi časom a večnosťou. Ak sa spočiatku vôbec nezdalo, že existuje nejaký súvis medzi „pretrvávajúcim teraz“ večnosti a premenlivým tokom času - teraz si čas navliekla samotná Večnosť. V Synovi koexistuje čas spolu s večnosťou. Božia večnosť však nie je existenciou bez času, popretím času, ale nadčasovosťou - vládou nad časom, ktorá sa uskutočňuje bytím „s časom“ a „v čase“. Vo vtelenom Synovi, ktorý zostáva navždy človekom, zostáva táto existencia „s časom“ najživšia a najkonkrétnejšia.

Všetok čas je Božím časom. No zároveň platí, že výnimočná štruktúra cirkevného času, ktorú sme nazvali „medzi“ časom - časom medzi tieňom a čírou skutočnosťou, si sama vyžaduje znamenie, akýsi význačný a mimoriadny čas, ktorý by vniesol všetok čas do Božích rúk. Také niečo je charakteristické pre biblický univerzalizmus. Ten nespočíva na nejakej všeobecnej transcendentálnej koncepcii človeka, ale prostredníctvom voľby chce podísť k celku. No teraz sa vynára otázka: Čo je to vlastne čas? Túto otázku ako takú, ktorá motivovala a podnecovala veľkých mysliteľov v každom období dejín, tu samozrejme nemôžeme úplne vyčerpať. Napriek tomu si musíme poslužiť niekoľkými ukazovateľmi, aby sme lepšie pochopili súvis liturgie a času v jeho osobitosti. Čas je v prvom rade vesmírnou skutočnosťou: obeh Zeme okolo Slnka (alebo ako si mysleli ľudia predtým: Slnka okolo Zeme) udáva rytmus bytia, ktorý nazývame časom: hodina za hodinou, od rána do večera a od večera do rána, počnúc jarou a jeseňou až po zimu. Popri tomto rytme Slnka sa nachádza aj iný rytmus - rytmus Mesiaca - začínajúci jeho pomalým vzrastaním až k úplnému vymiznutiu v novmesiaci a potom opäť k novému začiatku. Obidva rytmy vytvorili dvojaké meradlá času, ktoré sa v rozličných súvisoch objavili v kultúrnych dejinách. Obidva sú výrazom ľudskej spätosti s vesmírom: čas je v prvom rade kozmickým fenoménom. Človek tak žije spolu s hviezdami, putovanie Slnka a Mesiaca ovplyvňuje jeho vlastný život.

Popri týchto časoch, resp. pod nimi, existujú aj ďalšie rytmy v iných stupňoch bytia s vlastnými meradlami: rastlina má svoj čas; letokruhy stromu napríklad udávajú vlastný vnútorný čas stromu, nedeliteľne zjednotený s vesmírnym časom. Aj človek má na ceste zrenia a vädnutia svoj vlastný čas. Dalo by sa povedať, že úder jeho srdca je niečím takým ako rytmom vlastného času, v ktorom nastáva tajomná syntéza organickej a duševno-duchovnej stránky, obsiahnutej do celku vesmíru a zároveň do spojitosti dejín. Cesta ľudstva, nazývaná dejinami, predstavuje osobitný druh času.

Všetko toto je prítomné aj v liturgii a v jej vlastnej, osobitnej forme vzťahu k času. Posvätný priestor kresťanskej bohocoty je sám osebe otvorený času: Pohľad smerom na Východ vlastne znamená, že modlitba je obrátená k vychádzajúcemu Slnku, ktoré sa už stáva nositeľom dejinného významu. Slnko poukazuje na paschálne mystérium Ježiša Krista, na smrť a nový začiatok. Poukazuje na budúcnosť sveta a

dokonanie celých dejín definitívnym príchodom Spasiteľa. Preto čas a priestor v kresťanskej modlitbe zapadajú do seba: priestor sa sám stal časom, a čas je takpovediac priestorový, vstupuje do priestoru. Ako sa do seba zlieva čas a priestor, tak do seba zapadajú dejiny a kozmos. Kozmický čas, určený Slnkom, je znamením ľudského času a predstavuje rovnako aj dejinný čas, smerujúci k jednote Boha a sveta, dejín a vesmíru, matérie a ducha - jedným slovom - k „novému mestu“, ktorého svetlom je sám Boh, takže čas sa premieňa na večnosť a večnosť sa ponúka prostredníctvom času.

V starozákonnej zbožnosti nachádzame dvojaké členenie času: prvé - určené rytmom týždňa a vyúsťujúce v šabat, druhé, čiastočne určené tematikou stvorenia, stanovené sviatkami - sejba a žatva, k tomu navyše slávnosti nomádskej tradície - čiastočne spomienkou na Božie dejinné konanie. Často sa tieto dva pôvody úplne spájajú. Táto základná podoba pokračuje v kresťanstve, ktoré členením času bezprostredne nasleduje židovské dedičstvo. V ňom boli prijaté aj dedičstvá svetových náboženstiev a priradené jednému Bohu, ktorý ich očistil a osvetlil.

Začnime s rytmom týždňa. Už sme videli, že šabat vovádza znamenie zmluvy do času, že vzájomne spája stvorenie a zmluvu. Tento základný rád, ktorý sa dostal aj do dekalógu, zostal samozrejmom súčasťou kresťanstva. Ale prostredníctvom vtelenia, kríža a vzkriesenia sa zmluva dostala na vyššiu úroveň. Musíme preto rozprávať o „novej zmluve“. Boh začal nanovo konať, aby dodal tejto zmluve univerzálnu šírku a jej definitívnu podobu. Toto konanie má niečo spoločné s rytmom týždňa: jeho vrcholom, ku ktorému všetko ostatné smeruje, je Ježišovo vzkriesenie „na tretí deň“. Už pri našom zamyslení nad poslednou večerou sme zistili, že posledná večera, kríž a vzkriesenie navzájom súvisia - že Ježišova obeta na smrť dodáva slovám pri poslednej večer osobitný realizmus; zároveň však, že táto obeta by bola nezmyselná, keby smrť mala posledné slovo. Preto sa zmluva dokončuje až vo vzkriesení: až teraz je človek raz navždy zjednotený s Bohom. Až v tejto chvíli sú obaja - človek aj Boh - navzájom nerozlučne spojení. Preto vzkriesenie predstavuje nový šabat. Je dňom, keď Pán vstupuje medzi svojich a pozýva ich k svojej „liturgii“, k oslave Boha a zároveň sa im dáva. Ráno „tretieho dňa“ predstavuje hodinu kresťanskej bohoslužby. Augustín v tomto súvisi poslednej večere s krížom a vzkriesením poukázal na to, akým spôsobom sa vďaka ich vzájomnej jednote začala posledná večera stotožňovať s rannou obetou a zároveň naplnila požiadavku poslednej večere. Prechod od Starého k Novému zákonu nadobúda najzrejmejšie črty v prechode od šabatu k dňu vzkriesenia, predstavujúcemu nový zmluvný znak; nedeľa pritom sama nadobúda zmysel šabatu. Tento deň sprevádzali tri rôzne názvy: z hľadiska kríža je to tretí deň; v Starom zákone bol tento tretí deň znamením Božieho zjavenia, bol považovaný za deň Božieho vstupu do sveta, nasledujúci po dlhom období očakávania. Z hľadiska schémy týždňa je tento deň prvým dňom týždňa. A nakoniec ešte otcovia dodávajú poslednú úvahu, že ide z hľadiska predošlého týždňa o ôsmy deň.

Tieto tri symbolizmy do seba navzájom zapadajú. Samozrejme, najdôležitejším z týchto troch je práve názov „prvý deň týždňa“. V oblasti stredozemia, kde sa kresťanstvo formovalo, sa prvý deň týždňa považoval za deň Slnka, zatiaľ čo ostatné dni boli rozdelené medzi ďalšie, dovtedy známe planéty. Kresťanský bohoslužobný deň, špecifikovaný podľa dňa Ježišovho vzkriesenia, bol spomienkou na Božie konanie. No teraz je jasné, že tento dátum niesol v sebe tú istú kozmickú symboliku, ktorá stanovila aj kresťanský smer modlitby. Slnko ohlasuje Krista, vesmír a dejiny o ňom prehovárajú. No k tomuto pristupuje aj ďalšia skutočnosť: prvý deň je dňom začiatku stvorenia. Nové

stvorenie prijíma staré. Kresťanská nedeľa je aj sviatkom stvorenia: je vďakou za dar stvorenia, za to „*Bud'...*“, ktorým Boh ustanovil bytie sveta. Je vďakou za to, že Boh nedovoľuje stvorenie zničiť, ale po tom, čo ho zničil človek, ho znova nastoľuje. V tomto dátume prvého dňa je obsiahnutá aj pavlovská myšlienka, že stvorenie čaká na zjavenie Božích synov (Rim 8,19): Ako si hriech podrobuje stvorenie (to vidíme!), tým spôsobom bude toto stvorenie aj spasené, keď nastúpia „Boží synovia“. Stvorenie však interpretuje aj inú požiadavku udalosti stvorenia: „*Podmaňte si zem!*“ (Gn 1,28). To neznamená „zotročte si ju“! Ani: „vykorisťujte ju“! Prípadne: „robte si s ňou, čo chcete“! Táto správa chce povedať: „spoznajte v nej Boží dar“! Chránite a starajte sa o ňu, ako sa synovia starajú o otcovský podiel. Dbajte o to, aby z nej bola skutočná Božia záhrada a aby sa naplnil jej vnútorný zmysel - totiž, aby aj o nej platilo, že „Boh je všetko vo všetkom“. Práve tieto myšlienky chceli povedať cirkevní otcovia, keď nazvali deň vzkriesenia ôsmym dňom. Nedeľa nehľadí len späť, ale aj dopredu. Hľadiť na vzkriesenie znamená hľadiť na dokončenie. V deň po šabate - v deň vzkriesenia Kristus prekročil čas a zároveň ho ponad seba pozdvihol. Cirkevní otcovia spájali s touto skutočnosťou myšlienku, že svetové dejiny ako celok sú považované za veľkú sedemdnúv štruktúru týždňa, zostavenú podľa ľudského veku života. Ôsmy deň tak predstavuje nové obdobie, nadchádzajúce v Kristovom vzkriesení. Začína už teraz, súbežne s dejinami. V liturgii sa ho bezprostredne dotýkame. Ale aj tak naň musíme počkať: znamenia definitívneho Božieho sveta pokračujú od tieňa a obrazu smerom k definitívnemu spoločenstvu (Miteinander) stvorenia so svojím Bohom. Kvôli tomuto symbolizmu ôsmeho dňa sa stavali baptistéria - krstné kostoly - v oktogonálnom - osemcípom tvare, totiž aby krst predstavoval symboliku narodenia na ôsmy deň.

Nedeľa preto nadobúda pre kresťanov osobitné meradlo času, časomer vlastného života. Nespočíva na ľubovoľne obmeniteľnej dohode, ale prevláda v ňom jedinečná syntéza dejinnej spomienky a pamiatky na stvorenie - teológia nádeje. Znamená týždeň čo týždeň vracajúci sa kresťanský sviatok vzkriesenia. No aj napriek tomu špecifická spomienka na Ježišovu paschu nie je zbytočná. Z Nového zákona veľmi jasne vyplýva, že Ježiš vedel o svojej „hodine“, ktorá mala prísť. Je jasné, že slová používané v Jánovom evanjeliu o „Ježišovej hodine“, môžu mať mnohoraký význam. No v prvom rade poukazujú na dátum: Ježiš nechcel zomrieť v ľubolný deň. Jeho smrť mala veľký význam pre dejiny, ľudstvo, pre celý svet. Kvôli tomu musela nastať v úplne jasnej vesmírnej i dejinnej hodine. A tá sa prekrývala so židovskou Paschou, ako bola opísaná a nariadená v texte Ex 12. Zvlášť Jánov list a List Hebrejom dokazujú, že jeho smrť preňala obsah aj ostatných sviatkov, predovšetkým Sviatku zmierenia, no samotný dátum Ježišovej smrti predznamenal Pascha. Ježišova smrť nie je akousi nehodou, je to „sviatok“ - dokonáva to, čo bolo symbolicky počaté v Pasche. Ako sme už spomínali - vedie od náhrady ku skutočnosti, k zástupníctvu v Ježišovej obete.

Pascha znamená Ježišovu „hodinu“. Práve v prepojení na tento dátum pozostáva univerzálnno-dejinný význam Ježišovej smrti. Pascha bola spočiatku nomádskeho sviatkom; od Ábela až po Apokalypsu je obetovaný baránok predznamenaním Spasiteľa, znamením čistej obety. Nemusíme ďalej sledovať význam nomádskeho zvyku pre začiatok biblického náboženstva. Pre vznik monoteizmu je to dostatočne významné: nevzniká vo veľkých mestách a plodných krajinách, pri korytách veľkých riek. Ale v púšti, kde proti sebe stojí len nebo a zem, v príšelsťve putujúceho, ktorý nezbožstvuje nejaké miesto, ale musí sa neustále obracať k Bohu, ktorý putuje spolu s ním. V poslednom čase sa kladie pozornosť aj na fakt, že sviatok Paschy leží podľa kalendára v

súhvezdí Barana - jahniatka. Samozrejme, že pre stanovenie veľkonočného dátumu to nemalo žiaden, nanajvýš len marginálny význam. Oveľa podstatnejšia bola nadväznosť na dátum Ježišovej smrti a vzkriesenia, ktorý sám obsahoval spätosť so židovskými sviatkami. A práve táto spätosť, v ktorej sa jednalo o súvis Starého i Nového zákona ako aj o novotu kresťanstva, rozdúchala nový oheň sváru, ktorý v druhom storočí viedol k sporu o veľkonočný sviatok a ktorý mohol urovnať až Nicejský koncil (r.325) aspoň pre západnú Cirkev. Na jednej strane teda existoval maloázijský zvyk, akceptujúci židovský kalendár a slávaci kresťanskú Veľkú noc v 14. deň mesiaca nisan, na „židovskú paschu“. Na druhej strane bol hlavne v Ríme rozšírený zvyk považovať nedeľu za deň vzkriesenia; preto sa mala aj kresťanská Veľká noc sláviť vždy v nedeľu, po prvom jarnom novmesiaci. Nicejský koncil toto rozhodnutie dôsledne presadil. Týmto spôsobom sa solárny a lunárny kalendár spájajú; dve veľké formy kozmického časového rozvrhu izraelských dejín a Ježišovho osudu sú zjednotené. Ale vráťme sa ešte na chvíľu k obrazu baránka (barana). V 5. storočí vznikol medzi Rímom a Alexandriou spor o otázku, aký dátum možno považovať za najneskorší termín slávania Veľkej noci. Podľa alexandrijskej tradície ním bol 25. apríl. Pápež Lev Veľký (440-461) kritizoval tento neskorý dátum s odôvodnením, že Veľká noc má podľa výpovede sv. Písma spadať do prvého mesiaca. Nemyslel tým apríl, ale obdobie, keď slnko prekračuje prvý úsek zverokruhu - súhvezdie Barana. Súhvezdie na nebi akoby vopred a naveky rozprávalo o „Božom baránkovi“, ktorý sníma hriechy sveta (Jn 1,29), o Tom, ktorý v sebe samom napĺňa všetky obety nevinných a dáva im zmysel. Tajuplné rozprávanie o baránkovi, ktorý uviazol v kriku a bol obetovaný namiesto Izáka, pretože si ho vyvolil sám Boh - je pochopiteľné len v zmysle, v akom predznamenáva Krista (Vor-geschichte). Koruna stromu, v ktorej ostal visieť ako znak zverokruhu Barana a ten zasa ako nebeský predobraz Ukrižovaného. Musíme ešte poznamenať, že židovská tradícia kládla Abrahámovu obeť na 25. marca. Tento deň však Židia považovali - a o chvíľu sa nad tým trochu pozastavíme - zároveň aj za deň stvorenia sveta, za deň, keď Božie slovo nariadilo: „*Bud' svetlo!*“. Spočiatku sa tento deň považoval aj za deň Kristovej smrti a za deň Jeho Počatia. Práve v tomto súvisi si môžeme všimnúť narážku v Prvom liste sv. Petra - v slove, ktorým označuje Krista za baránka, v súlade s Ex 12,5, za „bezchybného“ baránka, ktorý bol „*vopred vyhliadnutý, ešte pred stvorením sveta*“. Tajuplné slovo v Zjv 13,8 o „*Baránkovi, ktorý je zabitý už od počiatku sveta*“ by sme mohli hádam pochopiť na tomto pozadí - aj keď by boli možné iné preklady, ktoré by oslabovali tento paradox. To, že kresťania vnímali prostredníctvom týchto kozmických obrazov až neskutočne Kristov všerozsiahly význam a že aj chápali veľkosť nádeje, ktorú im podáva viera - táto skutočnosť presvedčí každého. Je mi jasné, že aj my by sme mali nanovo získať niečo z tohto kozmického pohľadu, ak chceme opäť chápať a prežívať kresťanstvo v jeho celej šírke.

Ešte dve poznámky k veľkonočnému sviatku. Pri doterajšom zamyslení sme si jasne mohli všimnúť, ako veľmi symbolika Slnka ovplyvnila kresťanstvo. Veľkonočné datovanie, ktoré nakoniec definitívne uzavrel Nicejský koncil, priradilo tento sviatok solárnemu kalendáru, ale neodňalo mu ani spätosť s lunárnym. Mesiac predstavuje vo svetových náboženstvách kvôli svojim menlivým fázam symbol ženskosti, v prvom rade je však symbolom pomínutelnosti. Takýmto spôsobom vesmírny symbol Mesiaca zodpovedá tajomstvu smrti a zmŕtvychvstania, ktoré sa slávi v kresťanskej liturgii Paschy. Keď nedeľa po prvom jarnom novmesiaci predstavuje veľkonočný dátum, v tej chvíli sa symbolika Slnka navzájom spája so symbolom Mesiaca: pomínutelnosť je

vtiahnutá do nepominuteľnosti. Smrť sa mení na vzkriesenie a vyúsťuje do večného života.

Musíme predsa len pripustiť, že Pascha nepredstavuje pre Izrael len vesmírny sviatok. Prislúcha už čo do podstaty dejinnej spomienke: je to sviatok odchodu z Egypta, sviatok Izraelovho oslobodenia, ktorým začína jeho vlastná cesta dejinami na spôsob Božieho ľudu. Izraelova Pascha je spomienkou na Božie konanie, ktoré prinášalo oslobodenie a tým aj spoločenstvo. Aj táto podstata sviatku vstúpila do kresťanstva a dopomohla k tomu, aby sa lepšie pochopil obrovský význam Kristovho vzkriesenia. Ježiš vedome spájal svoje posledné cesty s izraelitskou Paschou, nazýval ich svojou „hodinou“. Preto medzi izraelitskou spomienkou a novou udalosťou kresťanského Svätého trojdnia musí existovať nejaký vnútorný súvis. Posledným ohrozením človeka je smrť. Človek je až vtedy úplne slobodný, ak je oslobodený od smrti. Utláčanie Izraela v Egypte bolo v skutočnosti istým druhom smrti, ktorá mala a chcela zničiť izraelský ľud - smrť zavládla nad celým mužským pokolením. No v noci, uprostred Paschy, prechádza práve Egyptom anjel smrti a zabíja jeho prvorodených. Oslobodenie je oslobodením k životu. Kristus, prvorodený zo stvorenia, prijíma na seba smrť a svojím vzkriesením ničí silu smrti: smrť už nemá posledné slovo. Láska Syna je zjavne silnejšia než smrť, pretože zjednocuje človeka s Božou láskou, ktorá je bytie samo. Preto sa v Kristovom vzkriesení nevyvoláva spomienka len na individuálny osud. Kristus zostáva navždy tu, pretože žije. Zhromažďuje nás, aby sme žili: *„Ja žijem a aj vy budete žiť“* (Jn 14,19). Len kvôli Veľkej noci sa môžu kresťania považovať za „živých“, za tých, ktorým sa podarilo vymotať z existencie skôr smrti než života, za tých, čo objavili skutočných život: *„A večný život je v tom, aby poznali teba, jediného a pravého Boha, a toho, ktorého si poslal, Ježiša Krista“* (Jn 17,3). Oslobodenie zo smrti je zároveň aj oslobodením od individualizmu, z väzenia Ega, z neschopnosti milovať a zdieľať sa. Preto Veľká noc predstavuje veľký sviatok krstu, ktorým každý prechádza Červeným morom, vychádza zo svojho starého života do spoločenstva s Kristom, so Vzkrieseným a do spoločenstva so všetkými, čo mu patria. Vzkriesenie vytvára spoločenstvo, Boží ľud. Pšeničné zrnko, ktoré ako samo odumrie, nie je samo, ale prináša veľa ovocia. Vzkriesený nezostáva sám, priťahuje k sebe celé ľudstvo a vytvára tak nové, univerzálne spoločenstvo ľudí. Celé poslanstvo židovskej paschy sa sprítomňuje v kresťanskej Veľkej noci. No nejde pritom o spomienku na uplynulú a neopakovateľnú udalosť, ale - ako sme si to už spomínali - toto „raz“ sa premieňa na „vždy“: Vzkriesený žije a dáva život, žije a vytvára spoločenstvo, žije a otvára budúcnosť, žije a ukazuje cestu. No nezabúdajme, že táto smerom dopredu, budúcnosti otvorená slávnosť spásonosných dejín má korene v kozmickej oslave a nevzdáva sa ich: odumierajúci a nanovo oživený Mesiach sa stáva vesmírnym znakom smrti a vzkriesenia, slnko prvého dňa Kristovým poslom, ktoré *„z neho vychádza sťa ženích zo svojej komnaty a raduje sa ako bežec pred veľkými pretekmi“* až k najkrajnejšiemu koncu priestoru a času (Ž 18 [19] 6n). Práve kvôli tejto skutočnosti sa s kresťanskými sviatkami nemôže ľubovoľne manipulovať. Ježišova „hodina“ sa nám zakaždým ukazuje v jednote vesmírneho a dejinného času. Slávnosťou vstupuje do rytmu stvorenia a do rádu Božích dejín s človekom.

Na tomto mieste sa ponúka otázka, ktorej by som sa chcel dotknúť len veľmi krátko, predtým, než postúpime k vianočnému obdobiu. Vesmírna symbolika, o ktorej sme hovorili, je presná iba v oblasti Stredozemia a v prednej Ázii, kde vznikalo židovské a kresťanské náboženstvo. Platí zhruba pre celú severnú polovicu zemskej pologule. No na jej južnej polovici je všetko obrátené: kresťanská Veľká noc nepripadá na začiatok

roka, ale na jeseň, vianoce nie sú zimným slnovratom, ale nachádzajú sa uprostred leta. Dolieha na nás teda otázka liturgickej „inkulturácie“: ak je vesmírna symbolika tak dôležitá, netreba aj na tomto území zmeniť slávenie v kalendári? G. Voss správne odpovedal, že tajomstvo Krista by sme takýmto spôsobom redukovali na vesmírne náboženstvo, dejinná skutočnosť by bola podriadená vesmíru. No nie dejinné slúži vesmírnemu, ale kozmické dejinnému, až počas dejinného dostáva vesmír svoj stredobod a cieľ. Inkarnácia (vtelenie) znamená práve túto spätosť s počiatkom, s jeho jedinečnosťou a jeho - ľudsky povedané - náhodnosťou. Len ona je nám zárukou, že nenasledujeme len nejaké mýty, ale zárukou, že Boh konal v náš prospech, že náš čas vzal do svojich rúk a len prostredníctvom tohto „raz“ môžeme vstúpiť do večne trvajúceho „vždy“ Jeho veľkého milosrdenstva. Šírka symbolu a šírka Božieho konania musí dostať svoj jasný priestor. Voss veľmi krásne poukázal na „jesenné“ aspekty veľkonočného tajomstva, ktoré by napomohli hlbšiemu pochopeniu tohto sviatku a rozšírili ho aj o ďalšiu fyziognómiu v prospech druhej polovice zemegule. Aj Písmo a liturgia svedčia o vzájomnej vnútornej prepojenosti týchto symbolov. Už som spomenul, že Jánovo evanjelium a List Hebrejom nepoužívajú pre výklad Ježišovho umučenia iba sviatok Paschy, ale že ho interpretujú z pohľadu liturgie Dňa zmierenia, ktorý sa slávil na desiaty deň „siedmeho“ mesiaca (čiže september-október). V Ježišovej Pasche sa teda stretá Veľká noc (jar) i deň zmierenia (jeseň). Spája sa jar a jeseň sveta: jeseň končiaceho sa obdobia sa stáva novým začiatkom, no aj jar znamená hodinu jeho smrti, ktorá poukazuje na koniec časov, na jeseň sveta, keď má podľa cirkevných otcov prísť Kristus. Liturgický kalendár poznal pred pokoncilovou reformou jedinečné prepojenie času, ktorému sa už dávno nerozumelo a chápal sa len povrchné. Podľa toho, na ktorý deň pripadol dátum Veľkej noci, bývalo obdobie po Zjavení Pána skrátené alebo predĺžené. Nedele, ktoré tým pádom vypadli, boli preložené na koniec cirkevného roka. Ak by si niekto pozorne prečítal čítania určené na tieto nedele, zistil by, že sa vo veľkej miere jedná o texty s témou rozsievania - podobenstvo pre rozsievanie evanjelia. Práve preto mohli byť tieto texty a príslušné nedele umiestnené rovnako na jar ako i na jeseň: V obidvoch prípadoch nastáva čas rozsievania. Na jar roľník rozsieva pre jeseň a v jeseni pre nastávajúci rok. Sejba vždy poukazuje dopredu, prináleží preto jednak nastávajúcemu i odchádzajúcemu roku. Aj schylujúci sa rok totiž poukazuje na budúcnosť. Tajomstvo nádeje vstupuje do hry v obidvoch prípadoch a jeho hĺbka sa nachádza práve v umierajúcom roku, vyvážajúcom zo zániku k novému počiatku. Bolo by veľkým poslaním inkulturácie, keby sa všetky tieto podnetné východiská osvetlili a vniesli do vedomia všetkých kresťanov na obidvoch stranách zemegule. Tým by juh mohol pomôcť nášmu severu v odkrývaní novej šírky a hĺbky tohto tajomstva a obidve strany mohli nanovo poňať jeho bohatstvo.

Vráťme sa však - samozrejme iba v krátkosti - k druhému ťažisku cirkevného roka - k vianočnému okruhu. Ten sa začal formovať o niečo neskôr než poriadok Veľkej noci. Nedeľa - podobne ako pri kresťanskej modlitbe pohľad na Východ - predstavuje prvotný dátum kresťanstva, pretrvávajúci od jeho počiatkov a bohato určujúci podobu kresťanskej existencie. Len z tohto dôvodu Ignác Antiochijský povie: „*Už nežijeme podľa šabatu, ale sme synovia nedele.*“ (List Magnezijčanom 9,1). No už aj v Novom zákone sa kresťanský pohľad od veľkonočnej udalosti obracia späť ku Kristovmu narodeniu z Márie Panny. V Jánovom evanjeliu, ktoré dovŕšuje syntézu novozákonnej viery, stojí teológia vtelenia rovnocenne vedľa teológie Veľkej noci, či lepšie povedané: teológia vtelenia a veľkonočná teológia nestoja len popri sebe, ale predstavujú dve

neoddeliteľné ťažiská jednej viery v Ježiša Krista, vteleného Syna Božieho a Spasiteľa. Kríž a vzkriesenie predpokladajú vtelenie. Len preto, že sám Syn, a s ním sám Boh, „zostúpil“ a „prijal telo z Márie Panny“, len preto sú smrť a vzkriesenie Ježišovými udalosťami, ktoré sú nám všetkým súčasné a dotýkajú sa nás, vytrhujú nás z minulosti, poznačenej smrťou a otvárajú nám prítomnosť i budúcnosť. Vtelenie naopak spôsobuje to, že sa z tohto „tela“, z pozemskej a pominateľnej existencie, stáva nepominateľná podoba, to znamená, že vstupuje do veľkonočnej premeny. Len čo sa inkarnácia začala uznávať ako ťažisko viery v Krista, musela sa prejavíť aj v liturgickej slávnosti, odraziť sa v rytme posvätného času. Ťažko povedať, kam siahali korene vianočného slávania. Definitívnu podobu získala v 3. storočí. Približne v rovnakom čase sa na Východe vynára slávnosť Zjavenia Pána (6. januára) a na Západe Vianoce (25. decembra), síce každý v inom nábožensko-kultúrnom kontexte, v ktorom obidva sviatky vznikli, s rozdielnym akcentom, ale koniec koncov s rovnakou myšlienkou: oslavovať narodenie Krista ako vzostup nového svetla, pravého Slnka dejín. Komplikované a sčasti sporné detaily vývoja obidvoch týchto sviatkov nepatria do tejto útlej knihy. Chcel by som len zvýrazniť niečo, čo by mohlo pomôcť pri chápaní obidvoch dní. Východzím bodom pre stanovenie Kristovho narodenia bol pozoruhodný dátum 25. marca. Pokiaľ viem, najstaršia zmienka o tomto dátume sa nachádza u afrického cirkevného autora Tertuliána (cca 150-cca 207), ktorý považuje skutočnosť, že Kristus zomrel na kríži práve 25. marca, za veľmi rozšírenú tradíciu. V Gálii tento dátum pretrval až do 6. storočia ako ustálený termín Veľkej noci. V jednom africkom spise, ktorý sa zaoberá vypočítavaním veľkonočného dátumu a vznikol v roku 243, nachádzame v súvislosti s výkladom 25. marca ako dňa stvorenia sveta, veľmi jedinečný výpočet Kristovho narodenia: podľa tejto správy o stvorení bolo na štvrtý deň, to znamená 28. marca, stvorené Slnko. Preto sa tento deň začal považovať za deň Kristovho narodenia, za vzostup pravého Slnka dejín. Táto myšlienka sa postupne obmieňala aj v 3. storočí a dôsledkom toho sa dátum Kristovho umučenia a Počatia považoval za rovnaký, a preto pripadal na dátum 25. marca sviatok Zvestovania Pána i zároveň sviatok Jeho počatia Duchom Svätým v lone Panny. Sviatok Kristovho narodenia 25. decembra - deväť mesiacov po 25. marci - sa vytvoril v priebehu 3. storočia, zatiaľ čo na Východe - pravdepodobne na základe odlišnosti kalendára - bolo Kristovo narodenie slávené hlavne 6. januára, čo bola zároveň odpoveď aj na mýtickú oslavu genézy božstiev, slávenú po celej Alexandrii práve v tento deň. Dávne názory, že 25. december predstavuje vzdor voči mýtu o Mithrovi, ba dokonca, že tento dátum sa vyformoval ako kresťanská odpoveď na kult Nepremožiteľného Slnka, čo malo zo strany cisárov v 3. storočí predstavovať pokus o nové ríšske náboženstvo, už nemôžu obstáť. Najdôležitejšou skutočnosťou pre tento dátum 25. decembra bol súvis stvorenia a kríža, stvorenia a Kristovho Počatia, pričom počnúc „Ježišovou hodinou“ je vtiahnutý do tejto hodiny celý vesmír, chápaný ako prvotné svedectvo o Kristovi - prvorodenom z celého stvorenia (Kol 1,15), o ktorom rozpráva všetko stvorenie a ktorý je obsahom tohto nemého svedectva. V Ňom - Prvorodenom z celého stvorenia - nadobúda vesmír svoj pravý zmysel - na ňom spočíva skutočnosť, že dobrodružstvo stvorenia, odlišného od Boha a s vlastným, slobodným bytím vo svete, nekončí v absurdite a tragickosti, ale aj napriek všetkým otrasom a zrúcaniu zostáva úplne pozitívne. Božie odobrenie siedmeho dňa je skutočné a definitívne. Z hľadiska tohto pôvodne vesmírneho obsahu počatia a dátumu narodenia mohla byť výzva slnečného kultu prijatá a pozitívne založená v teológii slávnosti. U otcovi nachádzame veľkolepé texty, vyjadrujúce túto syntézu. Hieronym napríklad hovorí v jednej vianočnej kázni:

„Samo stvorenie dáva za pravdu našej kázni, vesmír je svedkom pravdy našich slov. Až po tento deň sa darilo temným dňom, od tohto dňa sa temnota kráti... Narastá svetlo, ustupuje noc“. Augustín káže svojim veriacim na Vianoce: *Lebo tento deň nám nezasvätilo viditeľné Slnce, ale jeho neviditeľný Tvorca*“. Cirkevní otcovia stále siahajú po citovaných slovách o Slnku zo žalmu 18 (19), ktorý sa v prvotnej cirkvi stal osobitným vianočným žalmom: „*Ono (slnko čiže Kristus) z neho vychádza sťa ženích zo svojej komnaty*“. V tomto žalme, ktorý bol interpretovaný ako proroctvo o Kristovi, zaznieva aj tajomstvo Márie. Medzi oba termíny: 25. marec a 25. december sa vsúva aj sviatok predchodcu - Jána - 24. júna - v deň slnovratu. Súvis dátumov ako keby liturgicky a kozmicky vyjadroval Krstiteľove slová: „*On (Kristus) musí rásť a mňa musí ubúdať*“. Slávnosť Jánovho narodenia spadá na dátum, keď zo dňa začína ubúdať, podobne ako je sviatok Kristovho narodenia začiatkom nového slnečného vzostupu. Tento sviatok má čisto kresťanský pôvod, bez nejakého predobrazu v Starom zákone. No aj napriek tomu predstavuje úzky súvis vesmíru a dejín, spomienky a nádeje, ktoré boli charakteristické už pre starozákonné sviatky a novým spôsobom ostali prítomné aj v kresťanskom kalendári. Vnútna spätosť vtelenia a vzkriesenia sa črtá práve v ich vzájomnom, osobitejšom a predsa spoločnejšom vzťahu k rytmu Slnka a jeho symbolizmu.

Len krátko by som sa chcel ešte zmieniť o slávnosti Zjavenia Pána - 6. januára. Tento sviatok je úzko spätý s Vianocami. Všetky historické detaily teraz nechajme bokom, podobne ako aj nádherné texty cirkevných otcov, napísané k tomuto sviatku. Pokúsme sa teda tento sviatok pochopiť priamo z jeho povahy, akú nadobudol v západnom ríte. Rozpráva o vtelení Logosu, o antickej kategórii „epifánia“, to znamená Božieho sebazjavenia - Boh sa ukazuje stvoreniu a z tohto hľadiska preto viaže spolu mnohé ďalšie epifánie: poklonu mudrcov symbolizujúcu začiatok Cirkvi z pohanov, púť ľudu k Izraelovmu Bohu podľa Iz 60, Ježišov krst pri Jordáne, pri ktorom hlas zhora verejne prehlasuje Ježiša za Božieho Syna, svadbu v Káne, pri ktorej zjavuje svoju slávu. Text o poklone mudrcov je veľmi dôležitý pre kresťanské myslenie, pretože ukazuje vnútorný súvis medzi múdrosťou národov a biblickým slovom prisľúbenia; ukazuje totiž, ako vesmírna reč a myslenie človeka, hľadajúce pravdu, smerujú ku Kristovi. Tajuplná hviezda by mohla predstavovať symbol tejto súvislosti a preto ešte zdôrazniť, že vesmírna reč ako aj reč ľudského srdca pochádzajú z Otcovho „Slova“, ktoré v Betleheme vystúpilo z Božieho mlčania a premieňa fragmenty nášho ľudského poznávania do celistvosti.

Tieto veľké sviatky, ktoré udávajú štruktúru kresťanského roka, sú sviatkami Krista a práve preto určené jedinému Bohu, ktorý sa zjavil Mojžišovi v horiacom kríku a vyvolil si Izrael za nositeľa vyznania o svojej výlučnosti. Ak popri Slnku, Kristovom obraze, stojí Mesiach, ktorý nevydáva vlastné svetlo, ale len odráža svetlo tohto Slnka, naznačuje sa tým, že aj my, ľudia potrebujeme mať nejakú tú „maličkú“ lampu, ktorej netušené svetlo by nám pomohlo spoznať a milovať stvoriteľské svetlo - jediného a trojjediného Boha. Preto k povahe kresťanského roka odpočiatku patria aj sviatky svätých. Už sme spomenuli Máriu. Jej postava je tak úzko spätá s Kristovým tajomstvom, že formácia vianočného cyklu musela nejakým spôsobom vnieť mariánsku črtu do cirkevného roka: mariánsky rozmer kristologických sviatkov je teda očividný. Potom nastupuje spomienka na apoštolov, mučeníkov a nakoniec spomienka na svätých, ktorí žili vrámci celých dejín. Mohli by sme ešte povedať, že svätci predstavujú takpovediac nové kresťanské súhvezdie, v ktorom sa odzrkadľuje bohatstvo Božej

dobrotu. Ich svetlo, prichádzajúce od Boha, nám umožňuje lepšie spoznať vnútorné bohatstvo a veľkosť Božieho svetla, ktoré by sme ináč nemohli zachytiť v nádhere jeho rýdzej slávy.

TRETIA KAPITOLA

UMENIE A LITURGIA

1. KAPITOLA

OTÁZKA OBRAZOV

V prvom prikázaní Dekalógu, ktoré hovorí o Božej výlučnosti - o tom, že všetka poklona náleží len Bohu, čítame takéto nariadenie: „*Neurobíš si modlu, ani nijakú podobu toho, čo je hore na nebi, dolu na zemi alebo vo vode pod zemou!*“ (Ex 20,4; porov. Dt 5,8). Z tohoto zákazu vytvárania obrazov existuje v samotnom centre Starého zákona pozoruhodná výnimka a dotýka sa jeho najposvätniejšieho miesta - zlatej pokrývky na arche zmluvy, ktorá predstavovala miesto zmierenia: „*Tam sa budem zjavovať*“, hovorí Boh Mojžišovi (Ex 25,22), „*budem hovoriť všetko, čo ti nariadim pre Izraelitov*“. O podobe tejto zľutovnice dostáva Mojžiš nasledujúce pokyny: „*Aj dvoch cherubov, kovaných zo zlata, spravíš hore na oboch koncoch zľutovnice... Cherubi nech majú rozpäté krídla a nech svojimi krídlami zakrývajú zľutovnicu, kým ich tváre budú obrátené oproti sebe. Cherubi nech upierajú svoj zrak na zľutovnicu*“ (Ex 25,18-20). Tajomné bytia, ktoré pokrývajú a chránia miesto Božieho zjavenia, smú byť zobrazené práve preto, aby sami skryli tajomstvo Božej prítomnosti. Ako sme už počuli, Pavol videl v ukrižovanom Kristovi živé a pravé „miesto zmierenia“. Naň poukazovala táto zľutovnica - kapporeth - stratená v exile. V Ňom ukázal Boh takpovediac svoju tvár. Východná ikona, predstavujúca Kristovho vzkriesenie, nadväzuje na tento vnútorný súvis medzi archou zmluvy a Kristovou paschou, keď znázorňuje Krista, stojaceho na skrížených doskách ramien. Môže to znamenať práve tak hrob ako aj odkaz na kapporeth v Starom zákone. Krista obklopujú po boku cherubíni a idú k nemu ženy, ktoré smerujú k hrobu, aby ho pomazali. Základný obraz Starého zákona je síce na jednej strane zachovaný, ale vzkriesením dostáva svoju novú podobu i stred: Boha, ktorý sa už neukrýva úplne, ale ukazuje sa v osobe Syna. Touto obmenou od archy zmluvy k obrazu vzkriesenia, sa vyjadruje podstata, kvôli ktorej nastal tento prechod od Starej zmluvy k Novej. No aby sme tento celok správne pochopili, musíme o niečo viac nasledovať túto líniu prechodu.

Zatiaľčo v islame a židovstve bol od 3. a 4. storočia po Kristovi zákaz zobrazenia interpretovaný radikálne, takže boli prípustné iba neosobné, geometrické zobrazenia kvôli ozdobu svätyne, židovstvo od čias Ježišovho života až po 3. storočie si vykladalo tento zákaz veľkolepejším spôsobom. V obrazoch spásy nachádzame - paradoxne - rovnakú kontinuitu medzi synagógou a Cirkvou, podobne ako sme o tom premýšľali pri liturgickom priestore. Prostredníctvom výsledkov archeologického bádania dnes môžeme vidieť, že dávne synagógy boli bohato ozdobené maľbami biblických scén. Nepredstavovali však obrazy uplynulých udalostí, na spôsob akéhosi názorného vyučovania dejín, ale vo forme rozprávania (Haggada), ktoré spomínaním vytvára

prítomnosť: v liturgických sviatkoch sa uplynulé Božie skutky stávajú prítomnosťou. Sviatky sú účasťou na Božom konaní v čase a obrazy tým pádom predstavujú podobu spomienky, účastnej na liturgickom sprítomnení. Kresťanské obrazy, ktoré nachádzame v katakombách, zachytávajú vlastne práve tento obrazový kánon. Ten bol síce vytvorený v synagóge, no kresťanské obrazy mu dodávajú nový druh prítomnosti. Jednotlivé udalosti preto náležia kresťanským sviatostiam a samotnému Kristovi. Noemova archa i prechod cez Červené more sú len obrazy krstu; Obetovanie Izáka a stolovanie troch anjelov s Abrahámom vyjavujú Kristovu obetu a Eucharistiu. Udalosti záchrany ako napríklad záchrana mladíkov z ohnivej pece i záchrana Daniela z levovej jamy poukazujú na Kristove i naše vlastné vzkriesenie. Ešte vo väčšie miere než u synagógy tu platí, že obrazy nerozprávajú o minulosti, ale vnášajú udalosti dejín do sviatosti. Kristus vo sviatosti prechádza dejinami a v dejinách. V dôsledku toho sme aj my vtiahnutí do týchto udalostí. Tie prekračujú uplývajúci čas a sú prostredníctvom sviatostného konania Cirkvi prítomné medzi nami. Kristologická sústredenosť celých dejín je zároveň liturgickým podaním týchto dejín a vyjadruje novú skúsenosť času, v ktorej sa minulosť, prítomnosť a budúcnosť stretávajú, pretože sú obsiahnuté v prítomnosti Vzkrieseného Krista. Liturgická prítomnosť - ako sme už videli a znova sa o tom presviedčame - obsahuje zároveň aj eschatologickú nádej. Ako sú tieto obrazy obrazmi vkriesenia, dejinami čítanými z hľadiska vzkriesenia, predstavujú zároveň aj obrazy nádeje, ktorá nám dáva istotu o budúcom svete, o definitívnom Kristovom príchode. Hoci mohli byť z hľadiska umeleckej hodnoty spočiatku úbohé - prešli výnimočným duchovným procesom, ktorý bol v úzkej jednote s posolstvom synagogálnych obrazov. Dejiny sú vzkriesením nanovo osvetlené a vnímané ako cesta nádeje, ku ktorej nás obrazy vedú. V tomto zmysle obrazy prvej Cirkvi majú úplne mystický charakter - sviatostný význam a presahujú čisto informačnú časť podania biblických dejín.

Žiaden z týchto obrazov nechce byť len niečo také ako portrét Krista. Kristus má osobitný význam, je znázorňovaný „alegorickými“ maľbami: ako pravý filozof, ktorý nám ukazuje umenie života a smrti; ako učiteľ. No v prvom rade v postave pastiera. Tento obraz, prevzatý zo Svätého písma bol práve preto tak „milý“ prvotnému kresťanstvu, pretože pastier predstavuje aj alegóriu Logosu: Logos, ktorým bolo všetko stvorené, ktorý v sebe takpovediac nesie praobrazy všetkých súcien, tento Logos je ochráncom stvorenia. Vo vtelení berie stratenú ovečku, teda ľudskú prirodzenosť, ľudstvo ako celok, na svoje plecia a nesie ju späť domov. Obraz pastiera tak sumarizuje celé dejiny spásy: Boží vstup do dejín, vtelenie, hľadanie stratenej ovečky a cestu späť-domov do Cirkvi, vytvorenej zo Židov a pohanov. Vo chvíli, keď sa po prvýkrát objavil tazvaný *Acheiropoietos* - obraz nevytvorený ľudskou rukou a predstavujúci samotnú tvár Krista - nastala v dejinách obrazov viery významná zmena. Dva takéto obrazy „nevytvorené ľudskou rukou“ sa objavujú približne v rovnakom čase - uprostred 6. storočia na Východe: takzvané *kamulianium* - odtlačok Kristovho obrazu na ženinom rúchu - a neskôr takzvaný *mandylion*, ktoré sa do Konštantinopolu dostalo údajne z Odessy v Sýrii a ktoré by niektorí súčasní vedci radi porovnávali s turínskym plátnom. V oboch prípadoch - podobne ako u turínskeho plátna - sa jedná o tajuplný obraz, obraz, ktorý nie je ľudskou maľbou, no je na látku nanosený nevysvetliteľným spôsobom a ukazuje tak skutočnú tvár ukrižovaného a vzkrieseného Krista. Výjav tohto obrazu musel spôsobovať neskutočnú fascináciu. Dovtedy ukrytú Pánovu tvár bolo konečne vidieť a všetci mohli poznať, že sa naplnilo prisľúbenie: „Kto vidí mňa, vidí Otca“ (Jn 14,9). Pohľad na Bohočloveka, a teda na Boha samého sa stal možný, grécka túžba po

hľadění na večnosť bola konečne vyplnená. Ikona musela teda formálne zaujať istú úroveň sviatosti: umožňovala kommunion, a to nepredstavovalo niečo menej než Eucharistia. Myslelo sa pritom na akúsi reálnu prítomnosť zobrazeného v samotnom obraze a takýto obraz v plnom slova zmysle - nevytvorený človekom - je účasťou na samotnej skutočnosti - zostáva vplyvom a prítomnosťou toho, ktorý sa na obraze znázorňuje. Ľahko preto môžeme pochopiť, že obrazy, vznikajúce podľa príkladu Acheiropietos, sa stali stredobodom celého obrazového kánona, ktorý medzičasom vznikol a začal sa chápať v ďalšom období svojho vývinu.

Je jasné, že tu číhalo jedno nebezpečenstvo: nesprávne zosviatostnenie obrazu, ktorý, ako sa zdá, viedol ponad sviatosť a jej ukrytosť smerom k bezprostrednej a viditeľnej Božej prítomnosti. A tak je jasné, že takto nastolené nóvum muselo viesť aj k protipólu: k radikálnemu odmietaniu obrazov, ktoré nazývame „ikonoklazmus“ - bojom proti obrazom či obrazoborectvom. Energickosť ikonoklazmu vychádzala na jednej strane z náboženských motívov, kvôli nezadržateľnému nebezpečenstvu, že dôjde k poklone obrazom. No zároveň ikonoklazmus utvárala aj politická súhra. Pre byzantského cisára bolo dôležité, aby zbytočne neprovokoval moslimov a židov. Potláčanie obrazov mohlo byť užitočné pre jednotu ríše, ako aj pre zhodný vzťah s moslimskými susedmi. Kristus sa nesmie zobrazovať - to bola téza. Jeho zrkadlom mohol byť istým spôsobom len znak kríža (bez Krista). Kríž alebo obraz boli len alternatívami. V tomto zápase vyzrela skutočná teológia ikony a jej posolstvo sa nás dnes, počas západnej krízy obrazu, bytostne dotýka.

Kristovou ikonou - a to bolo jasné so všetkými dôsledkami - je len ikona Vzkrieseného. Neexistuje portrét Vzkrieseného: Apoštoli ho spočiatku nespoznávajú. Musia začať hľadiť novým spôsobom, kým sa im neotvorí oči vnútra, aby ho nanovo spoznali a skríkli: „*On je Pán!*“. Najvýznačnejším je práve príbeh emauzských učeníkov, ktorí majú spočiatku zastreté srdce, takže až prostredníctvom vonkajších udalostí spoznajú svoj vnútorný stred, z ktorého všetko vychádza a ku ktorému všetko nabáda: kríž a vzkriesenie Ježiša Krista. Preto tajomného cestujúceho nepustia, ale ponúknu mu priateľské pohostenie a pri lámaní chleba zistia práve naopak to, čo Adam a Eva po zjedení ovocia zo stromu poznania: otvoria sa im oči. Už nevidia len vonkajšiu podobu, ale to, čo sa neukazuje len zmyslom, lež prostredníctvom nich sa pre-ukazuje: On je Pán, živý novým spôsobom. Na ikone nie sú dôležité práve črty tváre (aj keď zostávajú podstatné pri podobe Acheiropietos), ale ide v nej o nové videnie. Musí prameniť z vnútornému zmyslu, z hľadania (Sehend-werden), ktoré prekračuje povrchnosť empirických daností a hľadá na Krista - v súlade s neskoršou teológiou ikony - vo svetle vrchu Tábor. Vovádza pozorujúceho k tomu, aby prostredníctvom vnútorného pohľadu, ktorý v ikone nadobudol tvar, videl v zmyslovom Nadzmyslové, ktoré vstúpilo do zmyslov. Ikona si podľa Evdokima vyžaduje „pôst očí“. Ikonografia - hovorí - sa musia naučiť pôstu očí a pripravovať sa dlhou cestou modlitbovej askézy, ktorá je charakteristická pre prechod od umenia k sakrálnemu umeniu (161). Ikona vychádza z modlitby a znova k nej vedie: oslobodzuje od skrehnutých zmyslov, ktoré vnímajú len vonkajšok, materiálny povrch a nepostrehnú transparentnosť Ducha, transparentnosť Logosa nachádzajúceho sa v skutočnosti. Do hry sa tu dostáva prekročenie viery a novoveký problém poznania: Ak sa človek vnútorne neotvorí, aby videl nielen to, čo sa dá zmerať a zvážiť, ale vnímal v stvorení Božiu nádhru, potom je Boh vylúčený z nášho obzoru. Správne pochopená ikona nenavodzuje otázku po zmyslovo vnímateľnom portréte a dáva nám tak poznať Kristovu tvár a v ňom aj tvár Otca. Aj v ikone teda

účinkuje rovnaký smer, ktorý sme už pomenovali pri liturgickom zameraní na Východ: chce nás viesť na cestu vnútra, na cestu smerom na „Východ“, v ústrety prichádzajúcemu Kristovi. Jej dynamika je úplne totožná s dynamikou liturgie. Jej kristológia je trinitárna: je to Svätý Duch, ktorý zakaždým vyvoláva pohyb ku Kristovi. „*Opojení Duchom sa napájame Kristom*“, hovorí svätý Atanáž (Evdokimov 176). To hľadanie, ktorému nás učí Kristus nie „podľa tela“, ale podľa Ducha (2 Kor 5,16) nám zároveň dáva uzrieť aj samotného Otca.

Len ak pochopíme tento vnútorný smer ikony, len vtedy môžeme aj správne pochopiť, prečo 2. nicejský koncil a všetky nasledovné synody, týkajúce sa ikon, vidia v nich vyznanie Vtelenia a naopak - v ikonoklazme popieranie tohto Vtelenia. prečo ho považujú za sumár všetkých heréz. Vtelenie v prvom rade znamená, že Boh, neviditeľný, vstupuje do viditeľného priestoru, aby sme Ho my, čo sme spojení s materiou, mohli spoznať. Do tej miery pôsobí Vtelenie v dejinnom, spásonosnom konaní a v dejinnom Božom hovorení. No toto Božie zostúpenie nás má za cieľ vziať do procesu vzostupu: Vtelenie chce dosiahnuť premenu prostredníctvom kríža a novú telesnosť vo vzkriesení. Boh nás hľadá tam, kde sme. No nie preto, aby sme ta zostali, ale aby sme prišli tam, kde je On: aby sme vyšli zo seba. Preto je mylné tvrdenie, ktoré zúžuje Kristovu osobu, a tým zmysel jeho osoby, na „historického Ježiša“, na osobu prináležiacu minulosti. Mýli sa v tom, o čo vo Vtelení ide. Zmysly nemajú byť odňaté, ale rozšírené na najvyššiu ich možnú mieru. Krista vidíme správne len vtedy, ak vyznávame spolu s Tomášom: „*Pán môj Pán a Boh môj*“.

Ak sme predtým ukázali trojičný charakter ikony, musíme teraz zachytiť jej bytostný dosah: Boží Syn sa mohol vteliť do človeka len preto, že človek bol k tomuto cieľu určený - bol obrazom Toho, ktorý je Božím obrazom. V ikone sa stýka svetlo prvého a svetlo ôsmeho dňa - ako to veľmi trefne hovorí Evdokimov. Pri stvorení už je prítomné to svetlo, ktoré vychádza v novej plnosti na ôsmy deň - v novom svete, pri vzkriesení Pána a ukáže nám Božiu nádheru. Preto Vtelenie pochopíme správne len vtedy, ak ho budeme vidieť v rozpätí stvorenia, dejín a nového sveta. Len potom sa zvýrazní, že zmysly prislúchajú viere a že nový pohľad ich neruší, ale vracia im ich pôvodný zmysel. Ikonoklazmus sa napokon zakladá na jednostrannej, apofatickej teológii, uznávajúcej len úplnú odlišnosť Boha, ktorý sa vymyká všetkým predstavám a slovám. Následkom toho sa napokon aj Zjavenie považuje za ľudské a nedostatočné zrkadlenie Nepostihnuteľného. Viera tak sama osebe stroškotáva. Naša dnešná forma zmyslovosti, ktorá už nedokáže zachytiť prostredníctvom zmyslov transparentiu Ducha, spôsobuje takmer bezprostredne útek do čisto „negatívnej“ (apofatickej) teológie: Boh sa podľa nej nachádza mimo všetkého myslenia. Preto všetky vyjadrenia o ňom a všetky formy Božieho zobrazenia sú aj platné aj neplatné. Táto zdanlivo vrcholná pokora voči Bohu predstavuje sama osebe pýchu, ktorá neumožňuje Bohu jediné slovo a nedovoľuje mu ani reálne vstúpiť do dejín. Na jednej strane absolutizuje materiu a vyhlasuje, že je pre Boha - táto čistá matéria - neprípustná a tým jej odníma dôstojnosť. Ale podľa Evdokima existuje nielen apofatické Nie, popierajúce všetku podobnosť, ale aj apofatické Áno. Spolu s Gregorom Palamasom zdôrazňuje, že Boh je radikálne transcendentný vo svojej podstate, ale čo do svojej existencie sa mohol a aj chcel zjaviť. Boh je síce úplne odlišný, ale je aj dostatočne mocný, aby sa mohol zjaviť. A stvoril aj svoje stvorenie tak, aby ho bolo schopné „vidieť“ a milovať.

Týmito úvahami sa dostávame k súčasnosti a k rozvoju liturgie, umenia a viery v západnom svete. Je táto teológia ikony, v podobe, akú našla na Východe, pravdivá a

platná aj pre nás, alebo sa jedná len o východný variant kresťanstva? Vychádzajme znova z dejinných skutočností. V starokresťanskom umení a pomaly až do samotného konca románskeho umenia, teda po začiatok 13. storočia, neexistoval, čo sa týka otázky obrazov, žiaden *západný* rozdiel medzi Východom a Západom. Západ - myslíme pritom na sv. Augustína či Gregora Veľkého - v každom prípade zdôrazňoval didakticko-pedagogickú funkciu obrazu s istou výhradou. Takzvané Libri Carolini a podobne aj synody vo Frankfurte (794) a v Paríži (824) sa obrátili proti nesprávne pochopenému siedmemu ekumenickému koncilu, druhému nicejskému, ktorý schválil prekonanie ikonoklazmu a inkarnačné pochopenie ikony. Trvali naproti tomu na čisto poučnej a výchovnej funkcii obrazov: „*Kristus nás totiž nespasil maľbou*“ vraveli (Evdokimov 144).

No tématika a základný účel obrazného umenia zostali rovnaké, aj keď v románskom období vystúpilo plastické umenie, ktoré na Východe nenašlo svoj začiatok. Vždy - aj na kríži - je to vzkriesený Kristus, na ktorého ako na pravý Východ hľadá celé spoločenstvo. A umenie je vždy charakteristické jednotou stvorenia, kristológie a eschatológie: od prvého dňa až k ôsmemu a ôsmy deň v sebe zasa poníma prvý. Umenie zostáva zoradené do mystéria, ktoré sa v liturgii stáva skutočnosťou. Je zamerané na nebeskú liturgiu: anjeli v románskom umení nie sú podstatne odlišní od anjelov byzantského maliarstva a práve oni ukazujú, že sa spolu s cherubínmi a serafínmi, so všetkým nebeskými mocnosťami zúčastňujeme oslavy Baránka - že v samotnej liturgii sa trhá opona medzi nebom a zemou a že sme vnášaní do tej liturgie, ktorá obopína celý vesmír.

Začiatkom gotiky dochádza pomaly k zmene. Mnohé z toho síce zostáva, zvlášť dôležité vnútorné analógie medzi Starým a Novým zákonom, ktoré ešte stále poukazujú na nedostatočnosť. No centrálny obraz je iný. Už sa nezobrazuje Pantokrator - Svetovládca, ktorý nás uvádza do ôsmeho dňa. Vystriedal ho obraz Ukrižovaného v plnej bolesti svojho utrpenia a smrti. Podáva sa dejinná udalosť umučenia bez toho, aby sa zviditeľňovalo vkriesenie. Do popredia sa dostáva historická rozprava: hovorilo sa, že obraz mystéria nahradil obraz pobožnosti. Na zmenu pohľadu mohli vplývať rozličné faktory. Evdokimov sa nazdáva, že na Západe zohral v 13. storočí hlavnú úlohu prelom od platonizmu k aristotelizmu. Platonizmus považoval zmyslové veci za skreslenie, zatemnenie večných praobrazov. Prostredníctvom zmyslových vecí môžeme a musíme spoznať praobrazy a pozdvihnúť sa k nim. Aristotelizmus odmieta náuku o ideách. Vec, zostavená z matérie a formy, pozostáva sama v sebe. Prostredníctvom abstrakcie spoznávam rod, do ktorého patrí. Na miesto hľadania, ktorým nadzmyslové možno vidieť v zmyslovom, nastupuje abstrakcia. Pomer medzi duchovným a materiálnym sa mení, a týmto spôsobom aj postoj človeka ku skutočnosti, ktorá sa mu naskytuje. Pre Platóna bola kategória Krásy podstatná: Krása a Dobro - čiže Boh, sa podľa neho prekrývajú. Prostredníctvom zjavu krásy sme vnútorne zranení a táto rana nás vytrháva z okruhu nás samých a dáva našej túžbe krídla, ženie nás ku skutočnej kráse, v ústrety Dobru samému. V teológii ikony živo pretrvalo niečo z platónskeho základu, hoci platónska idea krásy a hľadania sa dá zameniť len myšlienkou svetla na vrchu Tábor. Aj v súvisi, ktorý vytvára stvorenie, kristológia a eschatológia, zostáva Platónova koncepcia vrcholne pretvorená a dáva materiálnemu ako takému novú dôstojnosť a novú hodnotu. Tento platonizmus, preformulovaný o Vtelenie, mizne na Západe od 13. storočia. Tým sa tvorivé umenie snaží v prvom rade predstaviť skutočné udalosti a spásonosné dejiny sa znázorňujú menej než sviatosť chápaná ako história prebiehajúca v čase. Tak sa mení aj

vzťah k liturgii: chápe sa zároveň ako symbolické napodobenie udalostí na kríži. Zbožnosť odpovie na túto zmenu a začne sa venovať predovšetkým rozjímaniu o tajomstvách Ježišovho života. Umenie už nenachádza toľkú inšpiráciu v liturgii, ale v ľudovej zbožnosti. A ľudová zbožnosť zasa odpovedá rozjímaním nad obrazmi dejín, pri ktorých môže hľadiť na cestu ku Kristovi a rozjímať aj nad samotným Ježišovým životom a pokračovať životami svätých. Rozluka medzi Východom a Západom, k akej dochádzalo vo veci obrazov najneskôr od 13. storočia, siaha určite veľmi hlboko: začínajú sa odvíjať úplne odlišné motívy duchovných ciest. Orientáciu na Vychádzajúceho (Oriens), Vzkrieseného, ktorý nás predišiel, nahradí historizujúca zbožnosť kríža.

No aj napriek tomu by sme nemali rozdiel, ktorý sa vytvoril, zbytočne zveličovať. Zobrazenie na kríži a v bolestiach umierajúceho Krista je síce nové, ale zobrazuje predsa Toho, ktorý niesol naše bolesti, Toho, ktorého rany nás uzdravili. Vrcholným spôsobom znázorňuje bolesť a spásenosnú Božiu lásku. Ak ukrižovanie na grünewaldskom oltárnom obraze od Isenheima vyostreje realizmus bolesti do úplnej krajnosti, predstavuje znamenie útechy, ktoré poskytujú antoniti, pečujúci o morom postihnutých ľudí, aby sa títo mohli vo svojich bolestiach stotožniť s Božím utrpením; aby mohli vidieť, že On zostúpil do ich utrpenia, že ich bolesť je ukrytá v Jeho bolesti. Zásadný príklon k ľudskému a dejinnému v Kristovi spočíva na patričnosti tejto Jeho ľudskej núdze k mystériu. Obrazy prejavujú útechu tým, že v spoluutrpení vteleného Boha je naše utrpenie prekonané a tak predstavujú posolstvo vzkriesenia. Aj tieto obrazy vychádzajú z modlitby, z vnútornej meditácii o Kristovom živote. Stotožňujú nás s Kristom, pretože nám ukazujú, že sa Boh prostredníctvom Neho stotožnil s nami. Ukazujú nám realizmus mystéria, ale sami sa z tohto mystéria nevynímajú. A ak sv. omša predstavuje prítomnosť kríža - nemôžeme to prostredníctvom obrazov pochopiť o to dôraznejšie? Mystérium postupuje do úplných konkrétností a ľudová zbožnosť nám týmto spôsobom znova privádza k jadrú liturgie. Aj tieto obrazy ukazujú len „epidermu“, vonkajší zmyslový svet. Aj oni nám chcú previesť cez čisto zmyslové skutočnosti a odkryť pohľad na Božie srdce.

Čo sme povedali o obraze kríža, platí naostatok aj pre zvyšné „naratívne“ umenie gotiky. Aká vnútorná sila je v obrazoch Bohorodičky! Zračí sa na nich nová podoba ľudskej viery. Takéto obrazy pobádajú k modlitbe, pretože sú premodlené. Poskytujú skutočný obraz človeka, ako ho chcel Stvoriteľ a ako ho aj v Kristovi obnovil. Smerujú k pravému ľudstvu. A nezapudnime ani na nádherné umenie gotických malieb na sklo! Okná katedrál zadržujú prenikavé vonkajšie svetlo, zviažu ho a ukazujú ním celé Božie dejiny s človekom, od stvorenia až po druhý príchod. Stena sa spolu so Slnkom stáva obrazom, ikonostasom Západu, ktorý dodáva cirkevnému priestoru sakrálnosť a hlboko sa dotkne sa aj srdca agnostika.

Renesancia urobila úplne nový krok. „Emancipovala“ človeka. Vzniká v tomto okamihu estetickosť v modernom zmysle - pohľad krásy, ktorý už nechce poukazovať ponad seba, ale napokon stačí aj sám ako krása javu. Človek zakúša sám seba v celej svojej veľkosti, vo svojej autonómii. Umenie rozpráva o tejto veľkosti človeka, je ňou zaskočené. Nechce už hľadať nejakú inú krásu. Medzi zobrazením pohanských mýtov a kresťanskými dejinami často niet rozdielu. Tragická ťarcha antiky je zakrytá prakom zabudnutia, vidno už len jej božskú krásu; prevláda nostalgia, smútok po bohoch, po mýte a po svete bez strachu pred hriechom a bez bolesti kríža, ktorý bol asi až príliš často znázornený na obrazoch neskorého stredoveku. Ešte stále sa síce zobrazujú

kresťanské témy, no takéto „náboženské umenie“ nie je sakrálnym umením v pravom zmysle slova. Nevedie už k pokore sviatosti, do dynamiky, ktorá prekračuje čas. Chce si naopak vychutnávať „dnešok“ a zachrániť tak prostredníctvom krásy seba samých. Možno sa ikonoklazmus reformácie dá pochopiť aj na tomto pozadí, hoci jeho korene siahajú oveľa hlbšie.

Barokové umenie, ktoré nasleduje po renesancii, ukazuje mnohoraké aspekty a spôsoby prevedenia. Najlepšia podoba tohto umenia spočíva na cirkevnej reforme, ktorá nastúpila s tridentským koncilom a ten - nasledujúc západnú tradíciu - zdôraznil práve didakticko-pedagogický charakter umenia. No zároveň však započatím vnútornej obnovy privodil nový pohľad vnútra a do vnútra. Oltárny obraz je oknom, cez ktoré k nám vstupuje Boží svet; opona časovosti je natiahnutá a my sme sme mohli nahliadnuť do vnútra tohto sveta. Toto umenie nás chce znova priviesť k nebeskej liturgii a prostredníctvom neho opäť vnímame barokový kostol ako jediné fortissimo radosti, ako Aleluja, ktoré sa stalo obrazom: Radosť z Pána je naša sila - toto starozákonné slovo (Neh 8,10) vyjadruje ten základný pocit, na ktorom spočíva ikonografia. Osvietenstvo vytriedilo vieru do akéhosi intelektuálneho a spoločenského geta, súčasná kultúra sa od nej odvrátila a šla inou cestou. Takto sa viera buď utiekala do historizmu, do napodobovania minulých vecí alebo sa pokúsila o adaptáciu, poprípade sa rozplynula v resignácii a kultúrnej abstinencii, čo napokon viedlo k novému ikonoklazu, ktorý bol práve považovaný za požiadavku II. vatikánskeho koncilu. Obrazoborectvo, ktorého prvé známky siahajú v Nemecku až do 20-tych rokov, prinieslo so sebou aj niektoré gýčové a nedôstojné výtvory, no v prvom rade zanechalo prázdnotu, ktorej úbohosť vnímame ešte aj dodnes.

Ako by malo ísť ďalej? Dnes zažívame nielen krízu sakrálného umenia, ale aj krízu umenia vôbec, v miere v akej sa nevyskytovala nikdy predtým. Kríza umenia je zasa symptómom krízy človeka, ktorý vo vrcholnom vystupňovaní materialistickej svetovlády upadol do zaslepenia voči základným orientačným otázkam, prekračujúcim materiálnu oblasť. Túto zaslepenosť môžeme smelo nazvať zaslepením ducha. Na otázku, ako máme žiť, ako máme premôcť smrť, či naše bytie má aj svoj dôvod (Wozu) a aký, na všetky tieto otázky už neexistuje žiadna všeobecná odpoveď. Pozitívizmus formuluje a zúžuje v mene vedeckej autority horizont skutočnosti na to, čo sa dá doložiť, čo možno experimentom dokázať. Robí svet uzavretým v sebe. Má síce za svoj základ matematiku, ale Logos, ktorý je podmienkou matematiky a aj jej poplatnosti, nie je zjavný. Týmto spôsobom svet obrazov, v ktorom sa nachádzame, už neprekračuje zmyslové javy a prílív obrazov, ktoré nás obklopujú, znamená preto koniec: ponad to, čo možno vyfotografovať, neexistuje vôbec nič. No tým nielen že je znemožnené ikonálne umenie, teda sakrálné umenie, spočívajúce na pohľade, ktorý siaha o niečo ďalej. Ale aj umenie samo, ktoré sa najprv v impresionizme a potom v expresionizme snažilo nájsť vrcholné možnosti zmyslového videnia, sa stáva bezpredmetným v pravom slova zmysle. Umenie znamená experimentáciu s vlastným, vyprodukovaným svetom, prázdnu „kreativitu“, ktorá už viac nevníma Creator Spiritus - Tvorčieho Ducha. Pokúša sa zaujať nové miesto, no vytvára pritom len svojvoľnosť a prázdnotu a nadôvažok ozrejmuje človeku absurditu jeho tvorivosti.

Ešte raz sa teda pýtame: ako by to malo ísť ďalej? Pokúsme sa zhrnúť to, čo sme si už dosiaľ povedali - spoznať základné princípy umenia, ktoré prislúcha Bohoslužbe:

1. Úplné zrieknutie sa obrazov nemožno zjednotiť s vierou v Božie vtelenie. Boh vstúpil svojím dejinným dianím do nášho zmyslového sveta, aby tento zmyslový svet poukazoval na Neho. Obrazy krásy, v ktorých sa zviditeľňuje tajomstvo Božej

neviditeľnosti, plne náležia do kresťanskému kultu. Určite bude miestami existovať obdobie „hore“ a „dole“, raz vzostup, inokedy zostup - teda obdobia určitej skromnosti v obrazoch. No nikdy tieto obrazy nemôžu úplne chýbať. Ikonoklazmus nie je kresťanskou variáciou.

2. Sakrálné umenie nachádza svoj obsah v obrazoch spásanosných dejín, počnúc stvorením a prvým dňom až po ôsmy deň - deň vzkriesenia a nového príchodu, keď línia dejín konečne dotvára celý kruh. K nej patria hlavne obrazy biblických príbehov, ale aj príbehy svätých, predstavujúce ďalšie rozvíjanie Ježišovho príbehu a plodnosť odumretého pšeničného zrna v celých dejinách. „*Ty nebojuješ len proti ikonám, ty bojuješ proti svätým*“ vyriekol Ján Damascénsky pred cisárom Leom III., ktorý zaujímal nepriateľské stanovisko voči obrazom. V rovnakom čase a z rovnakého dôvodu zaviedol pápež Gregor III. v Ríme sviatok Všetkých svätých (Evdokimov 141n).

3. Obrazy Božích dejín s človekom nevyjavujú len číre nasledovanie uplynulých udalostí, ale prostredníctvom nich a v nich samých sa vyjavuje vnútorná jednota Božieho konania. Poukazujú preto na sviatosť - predovšetkým na krst a Eucharistiu - a tým, že sú vo sviatosti obsiahnuté, vnútorne odkazujú k súčasnosti; tvoria vnútornú súvislosť s bohoslužobným dianím. Dejiny sú ale sviatosťou v Kristovi - On je žriedlom tejto sviatosti. Z tohto hľadiska predstavuje Kristov obraz stredobod sakrálneho umenia. Centrom Kristovho obrazu je paschálne tajomstvo: Kristus býva znázornený ako ukrižovaný, vzkriesený, na konci časov prichádzajúci, no naďalej ukrytý Vladár. Každý Kristov obraz v sebe musí ponímať tieto tri bytostné aspekty Kristovho tajomstva, každý musí byť v tomto zmysle veľkonočným obrazom. Prítom sa môže, prirodzene, klásť rozličný dôraz: na obraze môže vyniknúť kríž, umučenie a s ním aj dnešná núdza, ktorú prežívame. Do popredia môže vystúpiť viac vzkriesenie alebo druhý Kristov príchod. Len žiaden z týchto aspektov nesmie byť izolovaný a aj pri dôraze na odlišné stránky, vždy musí preukazovať paschálne tajomstvo. Obraz kríža, ktorý by nevyjadroval Veľkú noc, by bol podobne mylný, ako obraz veľkonočného tajomstva, na ktorom by chýbali stigmy; veď takýmto spôsobom by sa opomínalo aj naše životné utrpenie. Kristov obraz, v zmysle jeho paschálneho zamerania, vždy predstavuje aj ikonu Eucharistie, to znamená, poukazuje na sviatosťnú prítomnosť veľkonočného tajomstva.

4. Kristov obraz a obrazy svätých nie sú fotografiami. Podstata týchto obrazov spočíva v tom, že vyvádzajú z čisto materiálne konštatovateľného „sveta“ a prebudzajú vnútorné zmysly, učia novému pohľadu, ktorý vo viditeľných veciach vníma to Neviditeľné. Posvätnosť obrazu tkvie práve v tom, že tento obraz pochádza z vnútorného pohľadu a k takémuto vnútornému nazeraniu aj vedie. Musí byť plodom vnútornej kontemplácie, stretnutím viery s novou skutočnosťou Vzkrieseného a musí vyústiť vo vnútornom nazeraní - v modlitbe s Pánom. Obraz napomáha liturgii, modlitba a pohľad, ktoré formujú obrazy, musia byť preto spoločnou modlitbou a spoločným pohľadom s očami viery celej Cirkvi. Cirkevný rozmer je podstatnou vlastnosťou sakrálneho umenia. Predstavuje preto vnútorné pojivo medzi dejinami viery, medzi Písmom a tradíciou.

5. Západná Cirkev nemusí popierať vlastný ráz dejín, ktorými prešla od 13. storočia. No musí dospieť ku skutočnému prijatiu siedmeho ekumenického koncilu - druhého nicejského, ktorý vyjadril podstatný význam a teologické postavenie obrazu vrámci Cirkvi. Nemusí sa podriaďovať všetkým tým jednotlivým normám, ako sa vyvinuli po sebe v súvislosti s otázkou obrazov, na východných konciloach a synodách - na moskovskom koncile v r. 1551, kde sa na záver koncilu predstavilo sto kánonov. No

mala by zväžiť, že tieto základné línie teológie obrazu sú v Cirkvi normatívne aj pre ňu. Iste, nesmú zostať meravými normami. Pribúdajúce náboženské skúsenosti a nové charismatické myšlienky musia v Cirkvi realizovať svoje poslanie. No existuje rozdiel medzi posvätným (týkajúcim sa liturgie, prislúchajúcim cirkevnému priestoru) a všeobecným religióznym umením. V posvätnom umení nemôže zohrávať hlavnú úlohu iba svojvoľnosť. Tie formy umenia, ktoré popierajú existenciu Logosa vo všetkej skutočnosti a upínajú človeka na zmyslovosť javu, tie nemôžeme zjednotiť s posolstvom obrazu v chráme. Z izolovanej subjektívnosti nemôže pochádzať žiadne posvätné umenie. Toto umenie predpokladá vnútorne a cirkevne vytvorený subjekt, subjekt, otvorený voči reality My, spoločenstvu. Len týmto spôsobom môže umenie ukázať spoločnú vieru a znova sa prihovoriť k veriacemu srdcu. Sloboda umenia musí existovať v tejto spomenutej oblasti posvätného umenia, no nesmie to byť iba záľuba. Umenie sa pohybuje v tom rámci, ktorého sme sa dotkli v prvých štyroch bodoch na záver našej úvahy; tie sú pokusom o súhrn toho, čo vytvára konštanty kresťanskej tradície obrazu. Neexistuje umenie bez viery, ktoré by bolo vhodné pre liturgiu. Sakrálne umenie je zaviazané imperatívom Druhého listu Korinťanom. Hľadáme na Pána a „*ako v zrkadle na Pánovu slávu a Pánov Duch nás premieňa na taký istý, čoraz slávnejší obraz*“ (3,18).

Čo to všetko vlastne znamená? To, že umenie nemôže byť „vyprodukované“ tak, ako sa vyrábajú technické prístroje - na objednávku. Umenie je vždy darom. K inšpirácii sa nemožno rozhodnúť - žiaľ - treba ju dostať. Obnovu umenia vo viere nedosiahneme ani prostredníctvom peňazí ba ani komisiami. Vyžaduje si v prvom rade dar nového videnia. Preto nám nadovšetku námahu musí byť vzácnejšie to, aby sme dospeli k hľadaniu očami viery. Tam, kde sú tieto oči viery, tam aj umenie nájde svoj správny prejav.

2. KAPITOLA

HUDBA A LITURGIA

To, aký význam prislúcha v biblickom náboženstve hudbe možno vybadať zo skutočnosti, že slovo „*spievať*“ (s príslušnými variáciami *spev* atď) patrí medzi jedno z najpoužívanějších slov v Biblii. V Starom zákone sa toto slovo nachádza 309-krát, v Novom zákone 36-krát. Keď sa človek stretáva s Bohom, slová viac nepostačujú. Prebudia sa tie oblasti jeho existencie, ktoré sú sami spevom; áno, to, čo je človeku vlastné, nestačí k tomu, aby vyjadril to, čo chce povedať. Preto požíva celé stvorenie, aby sa s ním stalo piesňou: „*Prebud' sa, duša moja! Prebud' sa harfa a citara, chcem zobudiť zornicu. Budem ťa, Pane, velebiť medzi pohanmi a zaspievam ti žalmy medzi národmi. Lebo až po nebesia siaha tvoje milosrdenstvo a tvoja vernosť až po oblaky*“ (Ž 57, 9-11). Prvú zmienku o speve nachádzame vo Sv. Písme po prejdení Červeného mora. V tej chvíli je Izrael úplne pozbavný otroctva, je slobodný. Prehľadným spôsobom zakúsil Božiu spásonosnú moc v bezvýchodiskovej situácii. Ako Mojžiš, keď bol ešte dojča, vytiahnutý z Nílu a tým darovaný životu, aj Izrael sa teraz cíti takpovediac vytiahnutý z vody - slobodný - nanovo je si podarovaný samotnou Božou rukou. Reakcia ľudu na základnú udalosť spásy je v biblickej správe opísaná touto vetou: „*Lud sa bál Pána a dôveroval Pánovi i jeho služobníkovi Mojžišovi*“ (Ex 14,31). No po tejto prvej udalosti nasleduje ešte druhá reakcia, nastupujúca s určitým mohutným náporom: „*Vtedy Mojžiš a Izraeliti zaspievali Pánovi túto pieseň...*“ (15,1). Rok čo rok spievajú kresťania túto

pieseň, spievajú ju ako svoju vlastnú, veď aj oni vedia, že boli Božou mocou „vytiahnutí z vody“, že ich Boh oslobodil k pravému životu. Apokalypsa svätého Jána dokresľuje tento oblúk o niečo viac. Po tom, čo na javisko dejín nastúpili nepriatelia Božieho ľudu - satanská trojica: šelma, jej obraz a číslo jej mena, všetko je pre Boží Izrael voči takejto presile, zdá sa, stratené. V tomto okamihu dostáva Ján víziu víťazstva: „*Videl som (ich) stáť na sklenom mori; mali Božie citary a spievali pieseň Mojžiša, Božieho služobníka, a Baránkovu pieseň*“ (Zjv 15,3). Paradox situácie, v ktorej sa nachádzajú, je ešte silnejší: nevítazia ani šelmy so svojimi médiálnymi silami a technickou vymoženosťou - víťazí obetovaný Baránok. A na to zaznieva znova a definitívne pieseň Božieho služobníka Mojžiša, no tentokrát už v podobe Baránkovej piesne.

Liturgický spev sa usídlil práve v takomto dejinnom napätí. Udalosť spásy v trstinovom mori bola pre Izrael vždy nosným základom pre Božiu oslavu, vždy základnou témou svojho spevu pred Bohom. Udalosť Kristovho vzkriesenia, ktorý sám prekročil vody Červeného mora smrti, zostúpil do sveta tieňov a otvoril brány väzenia - túto udalosť kresťania považovali za pravý exodus, ktorý sa naplno sprítomňuje v krste: krst je to vtiahnutie (hineingenommenwerden) práve do toho času, keď Kristus zostúpil do podsvetia (Hades) a do času, keď vystupuje, aby nás prijal do spoločenstva nového života. Už nasledujúci deň po radoosti z exodu museli zakúsiť, že sú zasa vystavení púšti a jej nepriazni a dokonca ani vstup do zasľúbenej krajiny neznamenal pre tieto hrozby koniec. Ale Boh mocne konal a vždy dával podnet k spievaniu Mojžišovej piesne. Boh tak ukázal, že nie je Bohom minulosti, ale Bohom prítomnosti a budúcnosti. Samozrejme, v každej piesni tkvelo vedomie, že ide o provizórnu pieseň. No zároveň v nej spočíva túžba po definitívnej - novej piesni, po spásе, ktorú by nesprevádzal žiaden strach, ale len chválospev. Kto uveril v Kristovo vzkriesenie, vedel o definitívnej spásе a o tom, že kresťania, ktorý žijú podľa „Novej zmluvy“ vopred plne spievajú novú pieseň. Rozhodujúcim prvkom tohto definitívne a skutočne „nového“ je úplne odlišná udalosť a tá sa udiala v Kristovom vzkriesení. Ak sme v prvej časti hovorili o „medzi“ čase v kresťanskej skutočnosti - už nie tieň, no ani plná skutočnosť, lež „obraz“ - to isté platí aj na tomto mieste: spieva sa nová, definitívna pieseň. No aj sa musí pretrpieť všetko utrpenie dejín, všetok bôľ; musia sa priniesť ako obeta chvály, aby sa v tomto chválospeve úplne premenili.

Na pozadí tohto všetkého sme si vysvetlili teologický základ bohoslužobného spevu. Teraz by sme sa mali skôr dotknúť jeho praktickej stránky. Popri všetkých rôznych svedectvách o speve jednotlivca a spoločenstva v Izraeli ako aj o chrámovej hudbe, ktorá sa vo Svätom písme zmieňuje na mnohých miestach, predstavuje žaltár len jediný prameň, o ktorý sa tu môžeme oprieť. Aj keď z nedostatku hudobného zápisu nie je už možné rekonštruovať „posvätnú hudbu“ Izraela, predsa ta nachádzame obrovské bohatstvo nástrojov či realizáciu rôznych spôsobov spevu. A v modlitebnej poézii nachádzame celé množstvo skúseností, ktoré sa pred Bohom premieňali na modlitbu a spev. Smútok, nárek i žaloba, strach, nádej, dôvera, vďačnosť, radosť - celý život sa odzrkadľuje na skutočnosti, akým spôsobom sa vyvíja dialóg s Bohom. Je nápadné, že práve nárek v bezvýchodiskovej situácii takmer vždy vyúsťuje v slove dôvery, končí takpoviedac akousi anticipáciou Božieho spásenosného skutku. Z tohto pohľadu by sme mohli všetky „nové piesne“ v istom zmysle nazvať variáciami Mojžišovej piesne. Spev pred Bohom, na jednej strane, stupňuje núdza, že zo situácie, v akej sa nachádzam, ma nemôže zachrániť žiadna pozemská mocnosť - preto je len Boh mojím útočiskom; no vychádza pritom aj z dôvery, že aj v tej najvrcholnejšej temnote mám záruku, že udalosť

s trstinovým morom je prísľubom, a ten sa naplní už v tomto živote, v týchto dejinách. Je dôležité aj to, že žalmy pochádzajú často z úplne osobného zážitku utrpenia a vyslyšanej modlitby, no napokon vyústia do spoločnej modlitby Izraela a majú spoločný živý základ - minulé skutky Božie.

Ako sme mali možnosť vidieť pri chrámovej stavbe a pri obrazoch, či lepšie povedané, pri podstate liturgie vôbec, že medzi ich charakteristickú vlastnosť patrí spojivo medzi kontinuitou a novosťou - to isté platí aj pre spievajúcu Cirkev: žaltár je sám osebe modlitebnou knihou živo sa rozvíjajúcej Cirkvi a tá sa zároveň stáva aj spievajúcou. To platí primárne pre žaltár, ktorý sa modlieva spolu s Kristom. Ak Izrael štedro pripisoval kánon žalmov kráľovi Dávidovi a dával mu týmto istú spásnodedinnú a teologickú interpretáciu, o to viac má byť kresťanom jasné, že Kristus je pravým Dávidom a že Dávid sa v Duchu Svätom modlil skrze Toho a s Tým, ktorý mal byť jeho synom a zároveň zostal jednorodeným Synom Božím. Týmto novým kľúčom kresťania pokračujú v izraelskej modlitbe a uvedomujú si, že tým pádom zaviedli nový druh modlitby. Všimnime si, že v dôsledku toho vznikla trojičná interpretácia žalmov: Svätý Duch, ktorý inšpiroval Dávida k spevu a k modlitbe, ho vedie k tomu, aby hovoril o Kristovi - stal sa vlastne Kristovými ústami. Preto sa v žalmoch rozprávame s Otcom prostredníctvom Krista v Duchu Svätom. Toto zároveň pneumatologické a kristologické vysvetlenie žalmov sa nedotýka len textu, ale vovádza do hry aj hudobný prvok. Je to Svätý Duch, čo učí najprv spievať Dávida a potom prostredníctvom neho celý Izrael a Cirkev. Áno, spev ako taký je niečím, čo presahuje obyčajný rozhovor, istou pneumatickou udalosťou. Cirkevná hudba vzniká ako „charizma“, ako dar Ducha: je skutočnou „glossolaliou“, novým, od Ducha zostupujúcim „jazykom“. Práve v ňom sa predovšetkým uskutočňuje „triezve opojenie“ viery - opojenie, presahujúce všetky možnosti púhej rozumovosti. Táto „opilosť“ je triezva preto, že Kristus a Duch patria k sebe, pretože táto opojená reč predstavuje zároveň výchovu samotného Logosu, s novou racionalitou, ktorá tým, že presahuje každé slovo, slúži jedinému Pra-slovu, ktoré je základom celého rozumenia. Budeme sa k tomu musieť ešte vrátiť.

Už v samotnej Apokalypse sme našli horizont rozšírený o Kristove vyznanie, kde pieseň víťaza je označená za pieseň Božieho služobníka Mojžiša a Baránkovu pieseň. A objavili sme ešte ďalší rozmer spevu pred Bohom. V izraelskej Biblii sme menovali dve dôležité motivácie spevu: núdzu a radosť, útrapu a záchranu. Vzťah k Bohu bol do takej miery ovplyvnený bážňou pred večnou mocou Stvoriteľa, odvahou považovať piesne, určené pre Pána, za ľúbostné piesne - hoc v dôvere, ktorá z týchto textov sála, a tá je tou skrytou láskou - no zostáva plachou, ba ukrytou. Súvislosť medzi láskou a spevom vstúpila do Starého zákona spočiatku možno pozoruhodným spôsobom: začlenením Veľpiesne do kánona - tá predstavuje zbierku milostných piesní. Pri prijímaní do kánona zohrala veľmi dôležitú úlohu jedna vec. Tieto najkrajšie izraelské milostné básne sa mohli považovať za inšpirované slová Svätého Písma len preto, že sa pevne verilo, že spievaním o ľudskej láske sa zvýrazní tajomstvo Božej lásky k Izraelu. V reči prorokov bol kult cudzích bohov nazývaný smilstvom (čo malo úplne konkrétny zmysel do tej miery, pokiaľ ku kultu plodnosti a rítom plodnosti patrila aj chrámová prostitúcia). Vyvolenie Izraela naopak vyjadruje dejiny Božej lásky so svojím ľudom. Zmluva sa v porovnaní so zásnbami a manželstvom interpretuje ako zväzok Božej lásky s človekom a človeka s Bohom. Len preto mohla byť ľudská láska skutočným podobenstvom pre Božie konanie v Izraeli. Ježiš úplne preňal túto líniu izraelskej tradície a v jednom z prvých podobenstiev sa sám nazval ženíchom. Na otázku, prečo sa jeho učeníci, na

rozdiel od Jánových učeníkov a farizejov, nepostia, odpovedal: „*Vari sa môžu svadobní hostia postiť, kým je ženích s nimi? Dokiaľ majú medzi sebou ženícha, nemôžu sa postiť. No prídu dni, keď im ženícha vezmú; potom, v ten deň, sa budú postiť*“ (Mk 2,19n). Tieto slová sú proroctvom o umučení. No zároveň ohlasujú aj svadbu a tá sa v Ježišových podobenstvách vyjadruje v podobenstvách o svadobnej hostine a v poslednej knihe Nového zákona - v Apokalypse - sa stáva centrálnou témou: Všetko prostredníctvom umučenia speje k Baránkovej hostine. Keďže sa zdá, že táto hostina je predznamenaná už vo videniach o nebeskej liturgii, už samotní kresťania chápali, že Eucharistia je ženíchovou prítomnosťou a zároveň závdavkom slávania Božej svadby. V nej dochádza práve k tej jednote spoločenstva (communio), ktoré sa vyjadruje a zhoduje so zjednotením muža a ženy v manželskom zväzku. Podobne ako sú oni „jedným telom“, tak sa prijímaním sviatosti Oltárnej všetci stávame „jednou pneumou“ (duchom), jednou bytosťou s Ním. Svadobné tajomstvo jednoty Boha a človeka, ohlásené v Starom zákone, sa reálne uskutočňuje vo sviatosti Kristovho Tela a Krvi, práve prostredníctvom jeho umučenia - úplne reálne (porov. Ef 5,29-32; 1 Kor 6,17; Gal 3,28). Spev Cirkvi vychádza nakoniec z lásky: je to to najvnútornejšie, čo spev dotvára. „*Cantare amantis est*“ hovorí Augustín - Spev je vecou lásky. A tým sa znovu dostávame k trinitárnemu výkladu cirkevnej hudby: Svätý duch je láska a tvorí spev. On je Duchom Krista a vedie nás do Kristovej lásky a touto cestou k Otcovi.

Od týchto vnútorných hybných síl bohoslužobnej hudby sa musíme opäť vrátiť prevažne k praktickým otázkam. Výraz, ktorý žalmy používajú pre „spev“, patrí podľa slovtvorného základu k spoločnému výskytu v staroorientálnych rečiach a vyjadruje spev za zvuku nástroja (asi strunového). Ten sa jednoznačne vzťahuje k textu a vyjadruje vždy nejakú obsahovú výpoveď. Išlo pravdepodobne o hovorený spev a tento len sem-tam - na začiatku a nakonci - zaznieval v melodických tónických pohyboch. Grécka biblia preložila hebrejské slovo *zamir* slovom *psallein*, čo v gréčtine znamenalo „brnkať“ (myslí sa v prvom rade na hru na strunovom nástroji). Začal sa používať výhradne pre špecifický druh hudby pri židovskom kulte a neskôr predstavoval aj kresťanský spev. Viacnásobne k tomu nadobudol dodatok, ktorého význam je stále nejasný, no ten každopádne poukazuje na umelecký a usmernený spev. Biblická viera tým v oblasti hudby vytvorila vlastnú kultúrnu podobu, svoj vlastný, zvnútra vychádzajúci prejav, ktorý predstavuje jasné meradlo pri všetkých ďalších inkulturáciách.

Otázka: pokiaľ môže zjásť inkulturácia nadobudla pre rané kresťanstvo praktický charakter práve v oblasti hudby. Kresťanské spoločenstvá vyrastali práve na synagóge a preto z jej základu prevzali, okrem kristologicky vykladaného žaltáru, aj jej spôsob spevu. Čoskoro na to vznikli aj nové kresťanské hymny a spevy; spočiatku Benedictus a Magnificat - úplne podľa starozákonného vzoru a neskôr ako úplne kristologicky koncipované texty, medzi ktorými sa týčia Jánov prológ (1,1-18), Kristov hymnus z Listu Filipanom (2,6-11), Kristova pieseň z 1 Tim (3,16). Zaujímavú informáciu o priebehu ranokresťanskej liturgie nám ponúka sv. Pavol vo svojom Prvom liste Korinťanom: „*Keď sa zídete, každý niečo má: dar chválospevu, nauky, zjavenia, jazykov, vysvetľovania, všetko nech je na budovanie*“ (14,26). Prostredníctvom rímskeho spisovateľa Plínia, ktorý podával cisárovi informácie o kresťanskej bohoslužbe, vieme, že k jadrú kresťanskej liturgie zo začiatku 2. storočia patrila aj spev k oslave Krista a jeho Božstva. Dokážeme si predstaviť, že týmito novými kresťanskými textami došlo k spestreniu doterajšieho spevu a vznikli nové melódie. Zdá sa, že rozvoj viery v Krista nastal práve v básnických skladbách, ktoré v tomto čase vznikli v Cirkvi ako „duchovné

dary“. No tkvela v tom nádej, ale aj nebezpečie. Keď sa Cirkev vzdala svojich semitských koreňov a prešla do gréckeho sveta, došlo samo odseba k rozsiahlemu spojeniu s gréckou mystikou Logosu, s jej poéziou a hudbou a táto skutočnosť bola pre kresťanstvo hrozbou, že sa rozplynie v akejsi všeobecnej mystike. Práve oblasť hymnov a jej hudby znamenala prístup pre gnózu, to smrteľné pokušenie, ktoré začalo kresťanstvo vnútorne rozkladať. Len takto môžeme pochopiť, čo viedlo kresťanské autority k tak radikálnemu rozhodnutiu v zápase o vlastnú identitu viery a jej zakorenenie v dejinnej osobe Ježiša Krista. Kánon 59 laodicejského koncilu zakazuje pri bohoslužbe súkromné používanie žalmových básní a nekanonických spisov. Kánon 15 umožňuje spev žalmov len v chóre žalmistov, kým „ostatní nesmú v kostole spievať“. Preto mnohé pobiblické hymnické básne takmer úplne zanikli - prísne sa prinavrátili len spevy, prevzaté zo synagógy, a navyše - čisto vokálne. Určite by sme mali ľutovať všetky tie kultúrne straty, ktoré vznikli. No boli nevyhnutné kvôli väčšej hodnote: návrat k zdanlivo kultúrnej chudobe zachránil identitu biblickej viery a práve prostredníctvom odmietnutia nesprávnej inkulturácie otvoril kultúrnu šírku kresťanstva voči budúcnosti.

V dejinnej ceste bohoslužobnej hudby možno vybadať ešte ďalekosiahlejšiu paralelu k vývoju, ktorý nastal v otázke obrazov. Východ zostáva pri čisto vokálnej hudbe - samozrejme v byzantskej oblasti - a tá sa aj pod západným vplyvom, hlavne na slovanskom území, rozšíri na mnohohlasný spev. Mužské chóry tohto Východu svojou posvätnou dôstojnosťou a pokojnou atmosférou zapôsobia na každé srdce a vytvárajú tak z Eucharistie slávnosť viery. Na Západe sa dedičstvo „žalmového spevu“, ktorý sa tam ujal, rozvinulo v gregoriánskom choráli do novej výšky a rýdzosti a tá zostala stálym meradlom *musica sacra* - hudbu cirkevnej bohoslužby. V neskorom stredoveku sa začala vyvíjať polyfónia a nástroje znova vstupujú do bohoslužby - úplne právom, veď ako sme videli, cirkevný chrám nenasleduje len synagógu, ale poníma do seba aj skutočnosť Kristovej paschy, predznamenanú v chráme. Pre cirkevnú hudbu sú preto dôležité dva faktory: umelecká sloboda si vyžaduje stále väčšie právo aj v bohoslužbe; cirkevná a svetská hudba sa vzájomne prenikajú, ako to vidno hlavne pri takzvanej parodiálnej omši, keď sa omšový text podložil nejakou témou alebo melódiou zo svetskej hudby, takže poslucháči mohli miestami začuť aj nejaký obľúbený druh šlágru. Je samozrejme jasné, že s novou šancou umeleckej tvorivosti a prijímaním svetských motívov hrozilo jedno nebezpečenstvo: hudba sa vyvíja, vychádza nie z modlitby, ale prostredníctvom novej, požadovanej autonómie umeleckosti vyvádza z liturgie, stala sa účelom sama osebe, otvára prípadne dvere novému druhu zážitkov a pocitov - skrátka odcudzuje liturgiu jej vlastnej podstate. V tomto bode zasiahol do prepuknutých kultúrnych sporov tridentský koncil a nanovo stanovil liturgickej hudbe jej slovné určenie, čím principiálne ohraničil používanie nástrojov a tak objasnil rozdiel medzi svetskou a sakrálnou hudbou. Ďalší, podobný zásah vykonal Pius X. na začiatku tohto storočia (myslí sa 20. stor.). Obdobie baroka znova nastolilo (zvlášť v katolíckej a protestantskej oblasti) podivuhodnú jednotu svetskej a bohoslužobnej hudby. Celý ten jas hudby, ktorá vzišla na tomto vrchole kultúrnych dejín, bol postavený do služby Božej oslavy. Či v kostole počúvame Bacha alebo Mozarta, v obidvoch prípadoch prekrásnym spôsobom zakúšame, čo to znamená Gloria Dei - Božia sláva: mystérium nekonečnej krásy je pri nás a dáva nám zakúsiť Božiu prítomnosť živšie a skutočnejšie, než pri mnohých kázňach. No rýchlo sa vyskytne nebezpečenstvo: ani subjektivita a ani jej vášeň nie sú uspokojené vesmírom hudby, v ktorom sa odzrkadľuje rád božského stvorenia. Ale hrozí, že zvíťazí virtuozita, márnivá schopnosť, ktorá už neslúži celku, ale chce do popredia posunúť seba samu. To viedlo v

19. storočí, storočí emancipovanej subjektivity k tomu, že na mnohých miestach dochádza práve prostredníctvom opery k rozmachu posvätna a zdanlivé ohrozenie sa premieňa na skutočné nebezpečenstvo, ktoré prinútilo zasiahnuť tridentský koncil. Preto sa rovnako aj Pius X. snažil o to, aby opera nemala v liturgii svoje miesto a za meradlo liturgickej hudby vyhlásil gregoriánsky chorál a veľké polyfónie z obdobia katolíckej reformy (Palestrinu a jeho výnimočnú symbolickú figúru). Táto hudba sa teda líši od náboženskej hudby podobným spôsobom, ako je obrazové umenie v liturgii podrobené iným meradlám než všeobecné náboženské umenie. Umenie v liturgii spadá pod úplne špecifickú zodpovednosť a práve prostredníctvom toho sa stáva novým pôvodom kultúry, ktorá vlastne vďačí kultu.

Dnes, po kultúrnej revolúcii posledných desaťročí, stojíme pred výzvou, ktorá nie je o nič menšou než spomínané tri krízové obdobia, ktoré sme už spomenuli v dejinných náčrtoch: gnostické pokušenie, kríza vrcholného stredoveku a úsvitu novoveku, kríza zo začiatku nášho storočia, ktorá vniesla dnešné radikálnejšie otázky. Tri vývinové skoršieho obdobia naznačujú problematiku, ktorú si cirkev v otázke liturgickej hudby musí rozriešiť. V prvom rade ide o kultúrnu univerzalizáciu, ktorú vychádza zo strany Cirkvi, keď chce definitívne prekročiť hranice európskeho Ducha, teda otázka, ako má vyzeráť inkulturácia v oblasti *musica sacra*, aby na jednej strane zostala nedotknutá identita kresťanstva a na druhej strane aby dosiahla svoj rozvoj aj univerzalizácia. Existujú teda dva vývinové samotnej hudby - tie síce pochádzajú zo Západu, no v celosvetovej kultúre, ktorá sa začala vzťahovať, sa úplne vzťahujú na celé ľudstvo. Takzvaná súčasná E-hudba („klasika“) sa medzitým - okrem výnimiek - rozsiahle dostala do elitárneho geta, do ktorého mohli vstúpiť len odborníci a aj oni možno niekedy so smiešanými pocitmi. Hudba nás sa od nej oddelila a nastúpila vlastnú cestu. To je na jednej strane popmusic, ktorá už vôbec nemá charakter „ľudu“ (pop) v pôvodnom zmysle, ale náleží fenoménu nás, je priemyselne vyprodukovaná a musíme ju koniec koncov považovať za banálny kult. „Rock“ je naproti tomu výrazom elementárnych vášní, ktoré na rockových festivaloch nadobúdajú kultický charakter, charakter kultu, ktorý je ako taký v protiklade s kresťanským kultom. Takýto kult v zážitku masy a rytmických otrasoch, hluku, svetelných efektoch človeka takpovediac oslobodzuje od seba samého, v extatickej skúsenosti zničenia svojich hraníc vnútra človeka do takzvanej pramocnosti vesmíru. Hudba triezveho opojenia Duchom Svätým má pramalú šancu na mieste, kde sa Ja stalo väzením, duch putom a kde sa útek z týchto oboch zdá byť jediným príslubom záchrany - aj to prinajmenšom len na pár okamihov.

Čo máme teda robiť? Oveľa menej než v prípade obrazového umenia si tu pomôžeme nejakými teoretickými receptami. Pomoc môže nastať len a len obnovou vnútra. No napriek tomu by som sa chcel pokúsiť o záverečný súhrn toho, aké meradlá sme pri pohľade do vnútorných základov kresťanskej posvätnéj hudby (*musica sacra*) mohli postretnúť.

1. Posvätná hudba sa vzťahuje k udalostiam Božieho konania, dosvedčeného a sprítomneného v kulte. Toto Božie konanie napreduje dejinami Cirkvi a zaujíma svoj nemenný stred v Ježišovej Pasche - v kríži, vzkriesení, povýšení. Poníma do seba aj starozákonné dejiny spásy, skúsenosti spásy, ale aj nádej náboženských dejín - tie vysvetľuje a privádza k plnosti. V liturgickej hudbe, ktorá nachádza svoj základ v biblickej viere, existuje preto jasná dominancia slova - táto je vyšším spôsobom ohlásenia. Poháňa ju vlastne láska, odpovedajúca na Božiu, v Kristovi vtelenú lásku, na lásku, ktorá kvôli nám išla na smrť. A pretože kríž nie je ani po vzkriesení minulosťou,

predstavuje táto láska bolesť z Božej skrytosti, sprevádzanú výkrikom v extrémnej núdzi - Kyrie eleison - nádejou a prosbou. Ale pretože táto láska už vopred zažíva vzkriesenie ako pravdu, zažíva aj šťastie z Božieho zamilovania - tú radosť, o ktorej Haydn hovorí, že ho naplňa zakaždým, keď zhudobňuje liturgické texty. Súvis s Logom znamená ponajprv len súvis so slovom. Z tohto hľadiska vari možno vysvetliť prednosť liturgického spevu pred (vôbec nie popieranou) nástrojovou hudbou. A z tohto hľadiska môžeme aj pochopiť, že práve biblické a liturgické texty sú tými smerodajnými slovami, na základe ktorých liturgická hudba musí zaujímať svoj smer - to však vôbec neodporuje postupnej tvorbe „nových piesní“, ale skôr ich umožňuje a uisťuje o základe spoľahlivosti Božieho zamilovania v nás - teda spásy.

2. Pavol nám hovorí, že ani sami nevieme, za čo sa máme modliť, že Duch sa za nás prihovára „*nevysloviteľnými vzdychmi*“ (Rim 8,26). Samotná modlitba a zvláštnym spôsobom aj dar spevu a hry pred Bohom, ktoré prekračujú obyčajné slová, sú tým darom Ducha, ktorý je láskou, ktorý v nás pôsobí lásku a motivuje nás k spevu. No pretože Duch je Kristov, „*ktorý berie zo svojho*“ (Jn 16,14), je darom, ktorý vychádza z Neho, ktorý presahuje slová, práve preto je vždy spätý so slovom, so zmyslom, ktorý utvára a konštituuje každý život - s Kristom. Slová sa môžu prekročiť, nie však Slovo, Logos. To je tá druhá, hlbšia forma spojenia liturgickej hudby s Logosom. Keď sa v kresťanskej tradícii rozpráva o triezvej opilosti, akú v nás spôsobuje Svätý Duch, myslí sa práve toto. Pretrvávajú ešte táto posledná triezvosť, vnútorná racionálnosť, ktorá stojí v ostrom protiklade s utonutím v iracionálnosti a nemiernosti. Čo tým prakticky myslím, môžeme presnejšie formulovať na základe dejín hudby. Ak vychádzame z toho, čo napísal o hudbe Platón a Aristoteles, môžeme vidieť, že grécky svet bol v ich období postavený pred voľbu medzi dvojakým kultom, dvojakým obrazom Boha a človeka a presnejšie medzi dve základné typy hudby. Na jednej strane existuje hudba, ktorú Platón na základe mytológie pripisuje Apolónovi, Bohu svetla a rozumu - hudba, ktorá vnáša zmysly do vnútra ducha a človek dochádza k sebe ako celku; hudba, čo zmysly neruší, ale stavia ich do jednoty ľudského stvorenia. Pozdvihuje ducha práve tým, že ich spojí so zmyslami. A pozdvihuje zmysly tým, že ich zjednocuje s duchom - a takto vyjadruje zvláštne postavenie človeka v celej štruktúre bytia. A na druhej strane existuje hudba, ktorú Platón priradzuje Marsyasovi - tú z hľadiska dejín kultu môžeme nazvať aj „*dionýzovskou*“. Tá strháva človeka do zmyslového opojenia, udupáva rozumovosť a podriaďuje ducha zmyslom. Spôsob akým Platón (a čiastočne aj umiernený Aristoteles) rozčleňuje nástroje a druhy tónov medzi jednu alebo druhú skupinu, je predbežná a môže v nás vzbudzovať v mnohom ohľade údiv. No možnosť ako taká prechádza celými dejinami náboženstiev a stavia sa nám pred oči reálne aj dnes. Nie každý druh hudby môže vstúpiť do kresťanskej bohoslužby. Tá má svoje kritérium: kritériom je sám Logos. Či sa jedná o Svätého Ducha alebo o nejaký neduh spoznáme len tak, podľa sv. Pavla, že iba Svätý Duch dovoľí povedať slová: Ježiš je Pán (1 Kor 12,3). Svätý Duch vedie k Logosu, inšpiruje k hudbe, ktorá sa nesie v znamení *Sursum corda* - pozdvihnutia srdca. Integrácia človeka smerom nahor a nie jeho rozplynutie v beztvare opojení či púhej zmyslovosti - to je kritérium hudby podľa samotného Logosu, podstatou tejto *logiké latreia* (duchovnej bohoslužby), o ktorej sme rozprávali v prvej časti našich úvah.

3. V Kristovi nie je vtelené slovo - Logos - len zmysel udávajúcou silou jednotlivca alebo dejín. Je tvorivým zmyslom, z ktorého pochádza vesmír a ktorý v sebe tento vesmír zrkadlí. Práve kvôli tomu nás toto slovo vyvádza z vlastnej izolácie smerom k spoločenstvu svätých, presahujúcemu všetky obdobia a miesta. To je to „*šíre*

priestranstvo“ (Ž 31,9), spásonosný šířka, v akej k nám pristupuje Pán. Ale sila pôsobenia siaha ešte ďalej. Kresťanská liturgia je vždy aj kozmickou, ako sme počuli. Čo však z toho vyplýva pre nás? Prefácia, prvá časť veľkňazskej modlitby, končí zväčša výpoveďou, že s cherubínmi a serafínmi, so všetkými nebeskými chórmí prespevujeme „Svätý, Svätý, Svätý“. Liturgia sa pritom odvoláva na Iz 6 a na videnie Boha, ktoré sa tam opisuje. Prorok vidí stáť v chrámovej svätyni Božiu trón, obklopený serafínmi a tí jeden druhému prevolávajú: „Svätý, svätý, svätý je Pán zástupov, celá zem je plná jeho slávy“ (Iz 6,1-3). Pri slávení svätej omše sa už sami vžívame do tejto prvotnej liturgickej oslavy. Všetko, čo spievame, vytvára súzvuk spevu a modlitby v obrovskej liturgii, ktorú slávi celé stvorenie.

Niektorí otcovia, hlavne sv. Augustín, sa pokúsili zosúladiť tento pradávny aspekt kresťanskej liturgie s obrazom sveta z gréckej-rímskej antiky. Svoje rané dielo o hudbe píše úplne pod vplyvom pytagorejskej hudobnej teórie. Podľa Pytagora bol celý kozmos zostrojený matematicky, bola to obrovská štruktúra čísel. Novoveká prírodná veda, počínajúc Keplerom, Galileiom a Newtonom znova siahla po tejto teórii a umožnila prostredníctvom matematického výkladu vesmíru aj technické využitie jeho síl. Podľa pytagorejcov bol tento matematický rád vesmíru (kosmos znamená rád, poriadok!) bol úplne identický s podstatou krásy: krása vzniká v súlade s vnútorným zmysluplným poriadkom. A táto krása podľa nich nemala len optickú, ale aj hudobnú prirodzenosť. Goethe naráža vo svojej myšlienke „harmonického spevu bratských sfér“ práve na túto predstavu, že matematický rád planét a ich obehu skrýva netušený zvuk a predstavuje pradávnu formu hudby. Obežné dráhy sú ako keby melódiami, číselné rady predstavujú rytmus, vzájomnosť niektorých dráh harmóniu. Hudba, ktorú človek tvorí, musí byť teda odpozorovaná z vnútornej hudby vesmíru a jeho usporiadania, vnášaná do „bratského spevu“ týchto „bratských sfér“. Krása hudby spočíva na jej zhode s rytmickými a harmonickými zákonmi vesmíru. Ľudská hudba je o to „krajšia“, o čo viac vyviera z hudobných zákonov vesmíru.

Augustín spočiatku túto teóriu len prijal, no neskôr aj prehľbil. Uplatnenie tejto teórie v náboženskom svetonázore muselo spôsobiť v priebehu dejín dvojité perzonalizáciu. Už samotní pytagorejci nechápali matematiku vesmíru len abstraktne. Inteligentné činy predpokladajú zapríčiňujúcu inteligenciu - tak sa nazdávali antickí mudrci. Preto inteligentné - matematické - pohyby súhvezdí nemožno vysvetliť čisto mechanicky, ale možno im porozumieť len za predpokladu, že tieto súhvezdia majú svoju dušu, že sú „inteligentné“. V tomto bode došlo z hľadiska kresťanov k prechodu od súhvezdných božstiev k anjelským chórom, ktoré obklopujú Boha a osvetľujú vesmír. Vnímanie „kozmickej hudby“ sa premieňa na načúvanie anjelskému spevu, z čoho jasne vidno súvis s Iz 6. No k tejto trinitárnej viere - viere v Otca, Logosa a Pneumu - pribudol ešte ďalší bod. Vesmírna matematika tu nie je sama zo seba a nemožno ju vysvetliť ani súhvezdnými božstvami - to je na tomto mieste zrejmé. Má hlbší základ - stvoriteľského Ducha. Táto matematika pochádza z Logosu, v ktorom sú obsiahnuté takpovediac pravzory svetového rádu a tie prostredníctvom Ducha dáva matérii. Preto môžeme Logosu, z hľadiska jeho tvoriteľskej činnosti, pridať prívlastok *Ars Dei* - Božie umenie (*ars* - techné!). Logos je sám veľkým umelcom, v ktorom majú všetky umelecké diela - i krása vesmíru - svoj pôvod. Súladný spev s vesmírom preto znamená: vydať sa po ceste Logosu a približovať sa k Nemu. Každé ozajstné ľudské umenie je priblížením sa k „umelcovi“, ku Kristovi, k stvoriteľskému Duchu. Myšlienka kozmickej hudby, súzvuku s anjeli, vyúsťuje teda do ďalšej spojitosti umenia s Logosom - do spojitosti obohatenej

a prehĺbenej o vesmírne prvky, ktoré dodávajú bohoslužobnému umeniu tak mieru ako aj šírku. Čisto subjektívna „kreativita“ by nikto nezasiahla tak ďaleko ako rozpätie vesmíru a jeho posolstv krásy. Podrobiť sa nejakému meradlu preto neznamená ukrátenie slobody, ale rozšírenie jej horizontu.

Z toho všetkého vyplýva ešte jedna poznámka. Vesmírny výklad hudby sa s rôznymi obmenami zachoval až do raného novoveku. 19. storočie sa od neho odvrátilo z toho dôvodu, že takáto „metafyzika“ sa mu zdala nadnesená. Hegel sa pokúsil o výklad hudby úplne na spôsob subjektu a subjektívnosti. Ale zatiaľ čo u Hegela ešte prevláda myšlienka rozumu ako východiska a cieľa všetkého, u Schopenhauera nastáva obrát s nemalými dôsledkami pre ďalší vývin. Svet nepredstavuje od základu rozum, ale „vôľu a predstavu“. Vôľa predpokladá rozum. A hudba je najpôvodnejším prejavom človeka vôbec. A práve tento prejav predkladá rozumu čistý výraz vôle, ktorý vytvára svet. Preto hudba nemá byť podrobená slovu a iba vo výnimočných prípadoch sa má zapájať slovo. Keďže je len vôľou, je pôvodnejšou než rozum a vracia nás do pôvodného základu skutočnosti, ktorá existovala pred rozumom. Spomeňme si na Goetheho preformulovanie Jánovho prológu: nie „na počiatku bolo Slovo“, ale „na počiatku bol čin“. V našom storočí ho hneď začne nasledovať pokus o náhradu „ortodoxie“ „ortopraxou“ - už nie spoločná viera (pretože pravda sa údajne nedá dosiahnuť), ale len spoločná prax. No aj napriek tomu platí pre kresťanskú vieru práve to, čo dôrazne načrtol vo svojej knihe „O duchu liturgie“ Guardini - prednosť Logosu pred ethosom. Ak sa tieto dve skutočnosti obrátia, kresťanstvom to otrasie v základoch. Naproti takto interpretovanému dvojitému novovekému posunu - hudba ako čistá subjektivita, hudba ako výraz púhej vôle - stojí kozmický charakter liturgickej hudby: všetci spievame s anjelmi. Tento kozmický charakter je napokon sám založený na báze, na ktorej spočíva celý kresťanský kult - na vzťahu k Logosu. Pozrime sa ešte v krátkosti na súčasnosť. Zrušenie subjektu, ktoré postretávame súčasne s radikálnymi formami subjektivismu, vyústilo v dekonštruktivizme - v anarchickej teórii umenia. Všetky tieto úvahy hádam napomôžu k tomu, aby sa prekonalo prílišné nadhodnotenie subjektu a spoznala skutočnosť, že práve vzťah k Logosu, stojacemu na počiatku všetkého, zachráni subjekt či osobu a prenesie ju do skutočného vzťahu k spoločenstvu, spočívajúcemu napokon na trinitárnej láske.

Ako sme už mohli v obidvoch kapitolách tejto časti zistiť, aktuálny kontext súčasnej epochy predstavuje bezpochyby pre Cirkev a liturgickú kultúru ťažkú výzvu. No aj napriek tomu niet dôvodu k obavám. Poprvé: v obrovskej kultúrnej tradícii viery spočíva neskutočná sila prítomnosti: to, čo sa spomína v múzeách len nostalgicky a s údivom voči minulosti, to v liturgii predstavuje čerstvú prítomnosť. No ani prítomnosť nie je vierou odsúdená k mlčaniu. Kto sa pozornejšie prizrie, zbadá, že práve v našich časoch vznikli a vznikajú z vnuknutia viery významné umelecké diela: či v oblasti obrazového umenia alebo aj v oblasti hudby (a literatúry). Aj dnes zostáva radosť z Boha a prostredníctvom liturgie aj dotyk s Jeho prítomnosťou tou nevyčerpatelňou silou vnuknutia. Umelci, ktorí sa vydajú na toto poslanie, sa nemusia báť, že sú pre kultúru dodatoční: prázdna sloboda, ktorú opúšťajú, sa im samým znechutila. Len pokorné podriadenie sa tomu, čo nás predchádza, ukazuje skutočnú slobodu a vedie nás k pravým výšinám nášho ľudského povolania.

ŠTVRTÁ ČASŤ LITURGICKÁ PODOBA

1. KAPITOLA RÍTUS

Pojem rítus dnes nachádza u mnohých ľudí nepríjemný ohlas. „Ritus“ sa považuje za výraz meravosti, väzby na vopred stanovenú formu - stavia sa do protikladu s kreatívnosťou a dynamikou inkulturácie. Údajne až inkulturácia spôsobuje to, že liturgia je živá a len v nej nachádza terajšie spoločenstvo svoj výraz. Prv než sa bližšie dotkneme nadhodenej otázky, musíme sa sami zamerať na to, čo to cirkevný rítus v skutočnosti je, aké ríty existujú a ako sa vzájomne správajú. Rímsky (nekresťanský) právnik Pomponius Festus v 2. storočí definoval rítus ako „*zaužívanú zvyklosť vo veci obety*“ (mos comprobatus in administrandis sacrificiis). Tým preniesol realitu celých náboženských dejín do jednej presnej definície: človek vždy hľadá správny spôsob ako si uctiť Boha, formu modlitby a spoločného kultu, ktorá by sa páčila samotnému Bohu a zodpovedala jeho podstate. V tomto súvisi si musíme pripomenúť, že slovo „ortodoxia“ neobsahuje pôvodne význam, ktorý sa mu dnes vo všeobecnosti pripisuje: teda akési „pravé učenie“. Slovo „doxa“ v gréčtine znamená na jednej strane mienku, zdanie; no na strane druhej znamená v kresťanskej reči aj niečo také ako „skutočný jas“ - to znamená: Božiu slávu. Ortodoxia znamená preto správny spôsob, ako uctievať Boha a správnu formu poklony. V tomto zmysle je vo svojej podstate „ortopraxou“; moderný protiklad týchto dvoch sa triešti už v počiatkoch. Nejde o teóriu o Bohu, ale o správnu cestu stretnutia s Ním. Je veľkým darom kresťanskej viery, že vieme, čo je tým pravým kultom skutočného uctievania Boha - v spoločnej modlitbe a spoločnom prežívaní Ježišovej cesty paschou, v spoluuskutočňovaní jeho „Eucharistie“, v ktorej vtelenie vedie k udalosti vzkrieseniu - na cestu kríža. Ak obmeníme Kantove slová, dalo by sa povedať: liturgia vzťahuje všetku skutočnosť vtelenia ku vzkrieseniu, ba k ceste kríža. „Rítus“ je teda pre kresťanov konkrétnym, čas a priestor presahujúcim spoločenským stvárnením základného spôsobu poklony, ktorá bola daná samotnou vierou a ktorá - ako sme to už videli v prvej časti tejto knihy - sa vzťahuje a pridáva k celostnej praxi života. Ritus má z tohto hľadiska v liturgii primárne miesto, no nielen v nej. Ak ide o podnet pre teológiu, istým spôsobom sa vyjadruje vo forme duchovného života a v právnom usporiadaní cirkevného života.

Na tomto mieste sa chceme pokúsiť, ako sme to už povedali, o malý súhrnný prehľad základných rítov, ktoré sa v Cirkvi vyformovali. Aké ríty existujú? Odkiaľ pochádzajú? To sú otázky, ktoré jednotlivo naskýtajú množstvo problémov, o akých tu nebudeme hovoriť. Ak chceme nadobudnúť prehľad o celku, môže nám za východzí bod pomôcť kánon VI nicejského koncilu, pojednávajúci o troch miestach primátu v Cirkvi: o Ríme, Alexandrii, Antiochii. Nebudeme sa zaoberať tým, že všetky tieto tri sídla úzko súvisia s Petrovou tradíciou. Všetky tri sú kryštalizačnými bodmi liturgickej tradície. Musíme ešte poznamenať, že od 4. storočia (hneď po Nicei) vstúpilo do vedomia cirkevného (a tým aj liturgického) života nové sídlo v Byzancii, pričom Byzancia sa po preložení cisárstva na Bospor považuje na jednej strane za nový Rím a prijíma rímske prerogatívy, na druhej strane nadobúda váhu aj tým, že Antiochia postupne stráca na význame a jej funkcie prechádzajú v značnej miere na Byzanciu. Z tohto dôvodu môžeme teda rozprávať o štyroch veľkých liturgických okruhoch tradície; spočiatku sú vzťahy

medzi Rímom a Alexandriou pomerne úzko späté, Byzancia a Antiochia na druhej strane sú si vzájomne bližšie.

Hoci nechceme zachádzať do detailov, ktoré prekračujú rámec tejto knihy, musíme byť predsa len konkrétnejší. Antiochia ako pôvodné miesto kresťanstva z pohanov, na ktorom povstalo aj meno kresťan (Sk 11,26) a ako hlavné mesto Sýrie, teda kultúrnej a rečovej oblasti, v ktorej vznikalo Zjavenie, sa muselo stať centrálnym bodom liturgickej tradície. Keďže Sýria bola aj oblasťou veľkých teologických dišpút o pravovernosť Kristovho vyznania, vôbec nás neudivuje, že sa toto z hľadiska kultúry tak dynamické miesto stalo východným bodom rozdielných liturgických tradícií. Na jednej strane tu nachádzame západosýrske ríty, spomedzi nich najznámejší malankarský rítus, živo prítomný v Indii - pochádzajúci od sv. Jakuba. K západosýrskemu okruhu foriem možno pridať aj maronitský rítus. Na druhej strane stoja takzvané chaldejské (východosýrske, „asýrske“) ríty, ktoré pochádzajú z tak veľkých teologických škôl ako Nisibis a Odessa. Týmto rítom bola vlastná výnimočná misionárska činnosť; dokázali sa rozšíriť až do Indie, strednej Azie a Číny. V ranom stredoveku patrilo k tejto rituálnej oblasti, tá v dôsledku invázií islamu a mongolov utrpela nenávratné straty, asi 70 miliónov veriacich. Ešte stále v Indii nažíva malabarská cirkev. „Chaldejská“ oblasť rítov pochádza od apoštola Tomáša a jeho žiakov Addia a Mariho. Bezpochyby si zachovali veľmi staré tradície a podobne musíme aj správu, že apoštol Tomáš pôsobil ako misionár v Indii, považovať z hľadiska histórie za skutočnosť.

K obrovskej cirkevnej oblasti Alexandrie môžeme priradiť predovšetkým kópsky a etiópsky rítus. Markova liturgia, ktorá vzrastala v Alexandrii, bola silno preniknutá byzantskými vplyvmi, no k tomu sa ešte vrátíme. Výnimočný význam predstavuje arménsky rítus, podľa tradície založený apoštolmi Bartolomejom a Tadeášom. No za jej skutočného otca sa považuje Gregor Iluminátor (260-323). Arménsky rítus svojou podobou rozsiahle nasleduje byzantskú tradíciu.

A dostávame sa konečne k obidvom veľkým liturgickým rodinám rítov: byzantskému a rímskemu. Ako sme už videli, Byzancia spočiatku prijíma predovšetkým antiochijskú tradíciu. Liturgia Jána Chryzostoma prináša antiochijské dedičstvo do Byzancie. No k tomu sa pridávajú aj vplyvy z Malej ázie a Jeruzalema, takže z apoštolsky činných misijných území sem prechádza bohaté dedičstvo. Značná časť vzdialeného slovanského sveta prijala byzantskú liturgiu a týmto spôsobom nastúpila modlitbu v spoločenstve s cirkevnými otcami a apoštolmi. Na Západe môžeme rozlišovať v prvom rade tri liturgické formačné okruhy: popri rímskej liturgii, značne podobnej africko-latinskej liturgii, stala starogálska („galikánska“) liturgia - tá zasa úzko spätá s keltskou - a starošpanielska („mozarabská“) liturgia. Všetky tieto tri okruhy si boli spočiatku veľmi podobné, ale Španielsko a Gália sa otvorili, na rozdiel od konzervatívneho, liturgického či skôr archaického a triezveho Ríma, východným vplyvom a tie rozlične spracovali. Voči prísnej stručnosti Ríma bola galikánska liturgia význačná poetickou povahou. Približne okolo prelomu tisícročia prijíma Rím galikánske dedičstvo, galikánsky rítus vo svojej osobitej povahe sa však úplne vytráca, aj keď niektorými vzácnymi prvkami naďalej prežíva v rímskom ríte. Až liturgická reforma po II. vatikánskom koncile, všetkým tým úsilím o znovunastolenie rýdzo rímskeho rítu, spôsobila rozsiahlu stratu galikánskeho dedičstva a v tomto okamihu uskutočnila radikálne zjednotenie liturgie, hoci predtým - už v 19. storočí - začali miznúť osobitné miestne a rádové ríty. Počiatkový proces uniformizácie sa medzičasom zmenil na svoj

protiklad: na rozsiahle vymiznutie rítu, ktorý mal byť nahradený „tvorivosťou“ spoločenstiev.

Prv však, než sa pustíme do tejto novonastolenej otázky po zmysle a platnosti rítu, musíme najprv vyvodiť určité dôsledky z trochu únavného náčrtu všetkých tých oblastí rítov. V prvom rade je dôležité, že jednotlivé ríty sa viažu k apoštolským počiatkom kresťanstva, čo znamená, že svoj základ majú v čase a priestore udalosti Zjavenia. Aj v tomto bode platí, že „raz“ sa spája so „vždy“, že kresťanská viera sa nikdy nemôže oddeliť od zázemia posvätného diania, od tejto Božej voľby, ktorá sa nám prihovára v určitom priestore a čase, aby z nás vytvorila človeka, aby sme zomreli a mohli byť vzkriesení. Iba prostredníctvom toho „raz“ môže nastať to „vždy“. Cirkev sa nemodlí v akejsi mýtickej všečasovosti: nemôže opustiť svoje korene; skutočný príhovor Boha k človeku môže spoznať len v konkrétnosti svojich dejín, na mieste a čase, ku ktorým nás viaže a ktoré sa dotýkajú spoločne nás všetkých. K rítu patrí aj diachronický prvok, modlitba s cirkevnými otcami a apoštolmi, zahŕňajúca súčasne aj miestny okamih, ktorý sa rozprestiera z Jeruzalema do Antiochie, do Ríma, do Alexandrie a Konštantinopolu. Ríty preto nie sú len výsledkom inkulturácie, hoci v sebe ponímajú aj prvky rozličných kultúr. Sú skôr stvárnením apoštolskej tradície a jej vývoja vo veľkých oblastiach tradície.

Dostávame sa k druhému bodu. Ríty nie sú voči sebe príkro vyhradené. Panuje medzi nimi výmena a vzájomné obohacovanie. Najvýraznejšie to môžeme pocítiť pri dvoch hlavných ťažiskách vytvárania rítov: v Byzancii a v Ríme. Väčšina východných rítov je vo svojej súčasnej podobe silno ovplyvnená byzantskými vplyvmi. No aj naopak, Rím zjednocoval rozličné západné ríty do jedného rímskeho rítu. Zatiaľ čo byzancia predala veľkej časti slovanského sveta vlastnú bohopoctu, Rím ovplyvnil z liturgickej stránky nemecké, latinské a sčasti aj slovanské národy. V prvom tisícročí ešte existovala medzi Východom a Západom vzájomná liturgická výmena; no potom sa tieto ríty ustálili do definitívnej podoby a tá už ťažko pripúšťala nejaké ďalšie vzájomné obohacovanie. Dôležitým je, že tieto veľké rituálne podoby preberajú mnohé kultúry a nielen, že v sebe obnášajú diachronický prvok, ale vytvárajú aj spoločenstvo medzi týmito kultúrami a rečami. Vymaňujú sa spod zásahu konkrétnej osoby, jednotlivého spoločenstva či časti Cirkvi. Nesvojvoľnosť je ich podstatnou stránkou. V týchto rítoch sa vyjadruje fakt, že sa tu nejedná o mňa - o to, čo robím ja, ale že vstupujem do väčšieho celku, ktorý vychádza zo Zjavenia. Práve preto Východ označuje liturgiu za „božskú liturgiu“, čím naznačuje, že sa s ňou nedá ľubovoľne manipulovať. Západ naproti tomu vnímal vo väčšej miere dejinný prvok. Jungmann sa preto pokúsil zhrnúť koncepciu Západu do slova „stávajúca sa liturgia“. Tým chcel vysvetliť, že toto dianie pokračuje - v organickom raste a nie na spôsob vlastného výtvoru. Liturgia sa preto nedá prirovnávať k technickému prístroju, ktorý sa vyrába, ale k rastline, k organickosti, teda k niečomu, čo rastie a čo má svoje zákony rastu, určujúce jeho ďalšie možnosti vývoja. Na Západe došlo k tomu, že pápež s petrovskou autoritou dôraznejšie požadoval liturgické zákonodarstvo a tým stanovil právnu inštanciu pre ďalšie formovanie liturgie. Čím viac sa prejavoval pápežský primát, tým viac musela nastúpiť otázka dosahu a hraníc tejto právomoci, ktorá ako taká nebola nikdy reflektovaná. Po II. vatikáne vznikol dojem, že pápež môže vlastne vo veciach liturgie všetko, predovšetkým keď koná zo žiadosti ekumenického koncilu. Napokon sa celá myšlienka vopred stanovenej liturgie, ktorá nespočíva na svojvoľnom výtvore, úplne vo vedomí západnej verejnosti rozplynie. Faktom však zostáva jedno: I. vatikánsky koncil nedefinoval pápeža ako absolútneho

monarchu, ale práve naopak: ako záruku poslušnosti voči Slovu: jeho právomoc sa viaže na tradíciu viery - a to platí aj v oblasti liturgie. „Nevytvárajú“ ju úrady. Aj pápež môže byť z hľadiska jej správneho vývoja a pretrvávajúcej integrity či identity len pokorným služobníkom. Aj tu narážame, podobne ako pri otázke ikon a posvätnej hudby (*musica sacra*), na osobitosť Západu voči Východu. A aj tu rovnako platí, že vlastnú cestu Západu, ktorá poskytuje počas svojho vývoja priestor slobode a dejinám, nemožno od základu odsúdiť. Ale tým, žeby sa opustili základné intencie Východu, ktoré predstavujú základný úmysel prvotnej Cirkvi, tým by potom skutočne došlo k rozplynutiu princípov kresťanskej identity. Právomoc pápeža nie je bez hraníc; stojí v službe posvätnej tradície. O to ťažšie možno zjednotiť svojvoľnú, všeobecne vytyčovanú „slobodu“ konania s podstatou viery a liturgie. Veľkosť liturgie spočíva práve na jej nesvojvoľnosti - a to si budeme musieť ešte častejšie opakovať.

Ak sa teda znova opýtame: Čo znamená rítus v oblasti kresťanskej liturgie? Potom bude odpoveď znieť takto: je stvárneným prejavom ekleziálnosti a spoločenskosti, ktorá presahuje dejiny, prejavom spoločenstva v liturgickej modlitbe a konaní. Prostredníctvom neho sa vytvára spojenie medzi liturgiou a živou osobou Cirkvi a tá je význačná práve svojou spätosťou s tou podobou viery, ktorá bola podávaná v apoštolskej tradícii. Tento súvis s osobou Cirkvi umožňuje rozličné formy, ráta so živým vývojom, no vylučuje akúkoľvek svojvoľnosť. To platí voči jednotlivcovi, spoločenstvu, hierarchii i laikom. Božská liturgia (ako ju Východ nazýva) sa formuje v súlade s dejinnosťou Božieho konania podobne ako písané slovo prostredníctvom človeka a jeho vnímavosti. No svojou všeobecnou interpretáciou biblického dedičstva, ktorá prekračuje jednotlivé ríty, má táto liturgia účasť na udávaní smeru základnej podoby cirkevnej viery. Platnosť rítov by sa úplne mohla porovnať s veľkými vyznaniami dávnej Cirkvi. Ako také rástli pod vedením Ducha Svätého (Jn 16,13). Je tragédiou Lutherovho reformného úsilia, že sa udialo v čase, keď podstatná časť liturgie bola zahalená a nepochopená. Napriek všetkej radikálnosti svojho odvolávania sa na „Iba Písmo“ (*Sola scriptura*) Luther nepoprel platnosť starokresťanských vyznaní, ale ponechal im vnútorné napätie, ktorá sa stalo základnou problematikou dejín reformácie. Samotná reformácia by prebiehala ináč, keby mohol vidieť podobnú spojitosť veľkej liturgickej tradície, vedomie o jej obetnej prítomnosti a spoznať, že ide o vstup do Logosovho zástupníctva. Prostredníctvom radikalizácie historicko-kritickej metódy sa dnes jasne ukázalo, že „*Sola scriptura*“ nemôže zdôvodniť ani cirkev a ani spoločenstvo viery. Sv. Písmo je sv. Písmom len vtedy, keď nažíva v živej osobe Cirkvi. Tým absurdnejšie vyznieva skutočnosť, že dnes mnohí, v úsilí o novú rekonštrukciu liturgie na základe tohoto „*Sola scriptura*“ a takýmito rekonštrukciami, kde stotožňujú Písmo s prevládajúcimi exegetickými názormi, sa snažia o to, aby zamieňali vieru s názorom. Takto „vytvorená“ liturgia stojí na ľudskom slove a názore; je postavená na piesku a zostane prázdnu, hoci by bola krásne ozdobená ľudským umením. Len úcta voči tomu, že liturgiu niečo predchádza a že nie je svojvoľná, nám môže ponúknuť dar, ktorý od nej očakávame: slávnosť, v ktorej k nám zostupuje tá Veľkosť, akú si nedokážeme sami vytvoriť, ale len prijať ako dar.

To znamená, že „kreatívnosť“ nemôže byť autentickou kategóriou liturgie. Toto slovo aj tak vyrastalo v oblasti marxistického svetonázoru. Tvorivosť predsa znamená, že človek si v tomto, osebe nezmyselnom, slepou evolúciou vyvinutom svete, vytvára ako stvoriteľ nový a lepší svet. V moderných umeleckých teóriách sa týmto termínom myslí na nihilistickú formu tvorby: umenie nesmie nič napodobňovať. Umelecká tvorba je

slobodnou vládou človeka, ktorá sa neviaže na nejaké merítka a účely a ktorá sa nedá podrobiť ani otázke zmyslu. V takýchto názoroch môžeme zacítiť túžbu po slobode, núdzový výkrik človeka v tomto technicky ovládnutom svete. Takéto chápanie umenia sa javí ako posledné útočisko slobody. Umenie má niečo do činenia so slobodou - to je pravda. Ale takto poňatá sloboda je prázdna: nezachraňuje, ale ponúka ako posledné slovo ľudskej existencie len zúfalstvo. Do liturgie nepatrí takýto druh tvorby. Nie je živá vďaka nejakým nápadom jednotlivca či nejakej plánovitej skupiny. Práve naopak, je nápadom (Ein-fall) či v-pádom Boha do nášho sveta a tento jeho vstup nás skutočne oslobodzuje. Len on nám môže otvoriť dvere slobody. Čím viac sa kňaz i veriaci pokorne obetujú tomuto Božiemu nápadu, tým „novšia“, osobnejšia a skutočnejšia bude táto liturgia. Áno, osobnejšou, skutočnejšou a novšou sa liturgia nestane banálnym objavovaním nových slov alebo slovných hračiek, ale prostredníctvom odvahy, ktorá sa vydáva Božej veľkosti; táto Božia veľkosť nás v ríte neustále predchádza a my ju v liturgii nikdy nedostihneme.

Treba vari ešte spomenúť, že toto všetko nemá nič do činenia s meravosťou? Zatiaľ čo islam považuje korán za priamu Božiu reč bez ľudského prostredníctva, kresťan vie, že Boh hovoril prostredníctvom ľudí, a preto sa v Božom konaní skrýva aj tento ľudsko-dejinný faktor. Kvôli tomu sa aj biblické slovo napĺňa až v odpovedi Cirkvi, ktorú nazývame tradíciou. Kvôli tomu sa aj správa o poslednej večeri zo sv. Písma skonkrétňuje až vo chvíli, keď ju slávi Cirkev. Kvôli tomu sa môže „božská liturgia“ vyvíjať. No k vývinu nedochádza vlastným tvorivým konaním či zhonom (porov. Mk 4,28). Pokiaľ jednotlivé rodiny rítov, ako sme to videli, vznikali na ústredných miestach apoštolskej tradície, vyrastali z „apoštolských sídiel“. Hoci táto väzba na apoštolské počiatky patrí k ich charakteristike, nemôžeme akceptovať názor, že by dnes mohlo dochádzať k formácii nových rítov. Obmeny v týchto rodinách sú síce možné; práve na Západe sa až do neskorého novoveku rozvíjali na pôde jednej z nich rôzne formy rituálnej podoby, ktoré sa vzťahovali k nej ako k celku. Príkladom takéhoto vývinu môže byť podľa môjho názoru misál, ktorý dostal ako variant Zaire (Kongo): je to rímsky rítus „po zairsky“. Zostáva vo veľkom, apoštolsky zakorenenom spoločenstve rímskeho rítu, ale je takpovediac odetý do konžštiny, mimochodom - čo sa mi zdá rozumné - obohatený o východné prvky. Obrad pokoja podľa Mt 5,23-25 si veriaci neudelujú pred prijímaním, ale pred prinášaním obetných darov. A toto by bolo prijateľné aj pre celú oblasť rímskeho rítu, pokiaľ si chceme tento obrad pokoja naďalej zachovať.

2. KAPITOLA

TELO A LITURGIA

1. „Činná účasť“

Druhý vatikánsky koncil ustanovil za centrálnu myšlienku vytvárania liturgie slovo „*participatio actiosa*“ - aktívnu účasť všetkých zúčastnených na „Opus Dei“ - na Božom diele, na bohoslužobnom dianí - a to plným právom. Katechizmus katolíckej Cirkvi nás upozorňuje na to, že slovo liturgia hovorí o spoločnej službe, vzťahuje sa teda k celému svätému Božiemu ľudu (KKC 1069). Ale v čom vlastne spočíva táto aktívna účasť? Čo treba pritom robiť? Bohužiaľ sa toto slovo prirýchlilo pochopilo vo vonkajšom zmysle a odvodilo, že je nevyhnutné všeobecné agovanie, ako keby musel čo najväčší počet zúčastnených a čo najčastejšie viditeľne vstupovať do liturgickej činnosti. Slovo

„účasť“ (alebo aj „podiel“) poukazuje na dôležité konanie, na ktorom musia mať všetci svoj podiel. Ak teda chceme zistiť, o aké konanie sa vlastne jedná, musíme v prvom rade vypátrať, ktoré je tým najvlastnejším, centrálnym „actio“, na ktorom sa potom majú zúčastňovať všetci členovia spoločenstva. Štúdium liturgických prameňov nám umožňuje odpoveď, sprvoti možno prekvapivú, no predsa len kvôli bibickým podkladom, o ktorých sme uvažovali v prvej časti, úplne zrejmú. Pod liturgickou „actio“ sa v liturgických prameňoch rozumie veľkňazská modlitba. Skutočnou liturgickou činnosťou, pravým liturgickým aktom je *oratio* - dlhá modlitba, vytvárajúca jadro eucharistickej slávnosti, ktorú preto vo svojom celku cirkevní otcovia označovali za *oratio*. Bolo to vlastne úplne správne z hľadiska liturgickej podoby, veď podstata kresťanskej liturgie sa odohráva práve v *oratio* - tá je jej stredobodom a základnou formou. Názov Eucharistie ako *oratio* bol zároveň principiálnou odpoveďou voči otázkam pohanov a vôbec intelektuálne založených ľudí. Lebo tým sa im vlastne povedalo toto: zvieracie obety a všetko to, čo sa pritom používalo a používa a čo nikoho ani nemôže uzmierniť - to všetko je zrazu zrušené. Na ich miesto nastúpila obeta Slova. Sme duchovným náboženstvom, kde sa vskutku koná slovná bohoslužba, už sa nezabíja kozľá ani hovädzí dobytok. Lež Slovo - nositeľ našej existencie sa zameriava na Boha a spája sa so Slovom, Božím Logosom, ktorý nás uvádza k pravej poklone. Možno tu ešte treba poznamenať, že pôvodným významom slova *oratio* nie je „modlitba“ (k tomu sa používalo slovo *prex*), ale slávnostný, verejný príhovor, ktorý dosahuje o to väčšiu dôstojnosť tým, že je určený Bohu; vo vedomí, že od Boha samého ako taký pochádza a že ho On umožňuje.

No na tomto mieste už vnímame spomínané centrum. Táto modlitba - eucharistická modlitba, „kánón“ - je však niečím viac než iba príhovorom, je činnosťou (*actio*) v najširšom zmysle slova. Lebo v nej práve dochádza k tomu, že ľudská *actio* (vykonávaná dovtedy kňazmi v rozličných náboženstvách) ustupuje do úzadia a ponecháva priestor pre *actio divina*, pre Božie konanie. V tejto modlitbe kňaz rozpráva s osobou Pána - „toto je moje Telo“, „toto je kalich mojej Krvi“ - vo vedomí, že už nehovorí zo seba, no v sile sviatosti, ktorú prijal, sa hlas pretvára na hlas niekoho Iného a práve Ten hovorí, koná. Toto Božie konanie, ku ktorému dochádza prostredníctvom ľudskej reči, je vlastne tou „akciou“, na ktorú čaká všetko stvorenie: prvky zeme sú prepodstatnené, takpovediac vytrhnuté zo svojej stvorenej bázy, uchopené v najvnútornejšom základe svojho bytia a premenené na Telo a Krv nášho Pána. Už vopred zažívame nové nebo a novú zem. Samotnou „akciou“ liturgie, na ktorej sa všetci účastníme je vlastne Božie konanie. To je nová a zvláštna známka kresťanskej liturgie - že Boh sám koná a robí to podstatné: utvára nové stvorenie, sprístupňuje sa, aby sme s Ním mohli osobne komunikovať prostredníctvom pozemských vecí a našich darov. Ale ako sa môžeme zúčastniť na tejto Jeho činnosti? Nie je človek voči Bohu neprimeraný? Môže vôbec človek, konečná a hriešna bytosť komunikovať s Bohom - s Nekonečným a Svätým? Môže, a to kvôli tomu, že Boh sa stal človekom, že sa stal telom a v tomto tele k nám stále prichádza, k nám, ktorí žijeme v tele. Udalosť vtelenia, kríža, zmŕtvychvstania a druhého Kristovho príchodu je prítomná v spôsobe, akým chce Boh viesť človeka do spolupráce so sebou. V liturgii je to vyjadrené tým, ako sme už videli, že k „*oratio*“ náležia aj naše prosby. Iste, obeta Logosa je už navždy prijatá. No my musíme prosiť, aby sa stala našou obetou, aby sme my sami, ako sme už povedali, boli „logizovaní“, aby sme sa stali obrazom Logosa, a tak pravým telom Krista - práve o to ide. A za to sa musíme modliť. Táto samotná prosba je cestou, je púťou (*Unterwegssein*) celého nášho života k vteleniu a k vzkrieseniu. V tejto osobitej „akcii“,

v tomto modlitebnom spení k spoluúčasti niet rozdielu medzi kňazmi a laikmi. Iste, oratio vychádzajúce v mene Cirkvi v ústrety Pánovi a rozhovor s osobou Ježiša Krista, ktorý predstavuje jadro tejto oratio - to sa môže uskutočniť len z moci sviatosti. No účasť na tom, čo nekoná človek, ale sám Pán a čo môže konať len On sám - tá je u každého rovnaká. Podľa slov v 1 Kor 6,17 sa máme snažiť „spájať sa s Pánom a vytvárať tak s ním jednu duchovnú existenciu“. Ide teda o to, aby rozdiel medzi Kristovou „actio“ a tou našou bol nakoniec zrušený, aby už jestvovala len jedna „actio“, zároveň Jeho i naša - naša preto, že sme sa s Ním stali „jedno telo a jeden Duch“. Jedinečnosť eucharistickej liturgie pozostáva práve v tomto, že Boh sám koná a že my sme vtiahnutí do tohto Božieho konania. Všetko ostatné je v porovnaní s týmto úplne sekundárne.

Samozrejme, môžeme zmysluplným spôsobom rozlíšiť aj vonkajšie činnosti - predčítanie, spev, prednášanie darov. Pritom však musíme odlíšiť členenie na bohoslužbu Slova (predčítanie, spev) od samotného eucharistického slávenia. Skutočnosť, že vonkajšie konanie je tu úplne druhoradé, by mala jasne vstúpiť do vedomia každého. Ľudské konanie musí úplne prestať vo chvíli, keď nastáva to, čo je v liturgii tým osobitným: oratio. A musí byť jasné, že iba táto oratio v nej predstavuje to najpodstatnejšie a že je dôležitá práve preto, že dáva priestor Božiemu konaniu. Kto toto pochopil, ľahko dospeje k názoru, že tu vôbec nejde o nejaké hľadanie, pozeranie na kňaza, ale len o to, aby sme spoločne hľadeli na Pána a išli Mu v ústrety. Takmer teatrálny nástup rozličných aktérov, ktorý dnes môžeme zažiť práve pri príprave darov, úplne prehliada podstatu. Ak sa za liturgickú podstatu považuje konkrétne vonkajšie konanie (nie je ho veľa, len sa umelo namnožuje) a to sa zvrhne do konania všetkých zúčastnených, v tom prípade sa minie vlastná liturgická Theo-dráma a zmení sa na paródiu. Skutočná liturgická výchova nemôže pozostávať v priučaní sa a zaučaní do vonkajších aktivít. Môže byť len poukázaním na tú najpodstatnejšiu „actio“, vytvárajúcu liturgiu - na premieňajúcu Božiu silu, ktorá chce prostredníctvom tohto liturgického diania zmeniť nás i okolitý svet. Práve v tejto veci sa dnešná liturgická výchova kňazov i laikov nachádza v žalostnom stave. Čaká nás tu veľa práce.

Na tomto mieste by sa čitateľ mohol opýtať: A čo telo? Nesústredíme sa pri myšlienke slovnej obety (oratio) výlučne iba na Ducha? Také niečo by sa možno hodilo na predkresťanskú myšlienku bohoslužby Logosa, no nie na liturgiu vteleného Slova, ktoré sa nám ponúka vo svojom Tele a Krvi, teda telesne - v novej telesnosti Vzkrieseného, ktorá aj naďalej ostáva skutočnou a darúva sa v materiálnom znamení chleba a vína. To znamená, že kvôli Logosu a z jeho vôle sa nachádzame v telesnej existencii nášho všedného dňa. Práve preto, že pravou liturgickou „činnosťou“ je Božie konanie, práve preto presahuje liturgia viery samotný kult a vstupuje do všedného dňa, ktorý sa má sám stať „liturgickou“ službou k obmene sveta. Od tela sa vyžaduje viac než iba prenášanie nástrojov či niečo podobné. Vyžaduje sa od neho úplné nasadenie vo všednom živote, aby sa stalo „vzkrieseniaschopným“, aby sa zameralo na vzkriesenie, na Božie kráľovstvo, ktorého skrátený výraz znie: Bud' tvoja vôľa ako v nebi tak i na zemi. Tam, kde sa koná Božia vôľa, tam je nebo, tam sa zem premieňa na nebo. Aby sme sa odovzdali tomuto Božiemu konaniu, aby sme s ním spolupracovali - to je to, čo sa má liturgiou započat' a rozvíjať aj ponad' ňu. Vtelenie musí vždy viesť prostredníctvom kríža (premeny našej vôle na jedinú spoločnú Božiu vôľu) ku vzkrieseniu. - k víťazstvu lásky, ktorá predstavuje Božie kráľovstvo. Naše telo sa musí pre vzkriesenie takpovediac „natréňovať“. Pripomeňme si, že slovo askéza, ktoré tak vyšlo z módy, sa v angličtine prekladá ako *training*, cvičenie. Dnes sa kvôli hociakým dôvodom cvičí s nadšením,

výdržou a veľkým odriekaním - prečo teda nie kvôli Bohu a jeho kráľovstvu? „*Ale krotím svoje telo a podrobujem si ho*“ (1 Kor 9,27) hovorí sv. Pavol. Okrem toho aj sám Pavol, keď chce hovoriť o cvičení svojho tela, používa obraz športovca. Toto cvičenie je prirodzené v bežnom živote, avšak má svoju oporu v liturgii, v jej „stredobode“ - vo vzkriesenom Kristovi. Ešte raz teda, ide o cvičenie, aby sme sa naučili prijímať toho druhého v jeho osobitosti, o tréning lásky, ako prijímať toho druhého, Boha a nechať sa ním formovať a použiť. Toto vtiahnutie tela do liturgie, o ktoré pri bohoslužbe vteleného Slova ide, sa v liturgii vyjadruje v akejsi výchove tela, v gestách, ktoré vyplývajú z vnútornej požiadavky liturgie a takpovediac telom zviditeľňujú jej podstatu. Tieto liturgické gestá sa môžu v rozličných kultúrach obmieňať, no vo svojej podstate patria ku kultúre viery, vytvorenej práve kultom. Ako jednotná reč výrazov teda prekračujú kultúrne priestory. Skúsme si ich viac priblížiť.

2. Znamenie kríža

Základným kresťanským a modlitbeným gestom je a zostáva znamenie kríža. Je to vyznanie Krista Ukrižovaného, vyjadrené prostredníctvom Tela a v súlade s programovým vyhlásením svätého Pavla: „*My však ohlasujeme ukrižovaného Krista, pre Židov pohoršenie, pre pohanov bláznovstvo, ale pre povolaných, tak Židov ako aj Grékov, Krista - Božiu moc a Božiu múdrosť*“ (1 Kor 1,23n). A na inom mieste: „*nechcem medzi vami vedieť nič iné, iba Ježiša Krista, a to ukrižovaného*“ (2,2). Poznačiť sa znamením kríža - to je viditeľné a verejné vyznanie tomu, ktorý pre nás trpel, tomu, ktorý vo svojom tele zviditeľnil Božiu lásku až do krajnosti, tomu Bohu, ktorý nevládne pomocou nivočenia, ale prostredníctvom pokory utrpenia a lásky a tie sú silnejšie než všetky sily sveta a múdrejšie než všetka špekulatívna inteligencia človeka. Znamenie kríža je vyznaním viery: verím v toho, ktorý pre mňa trpel a vstal zmŕtvych; v toho, ktorý premenil znak našej potupy v znamenie nádeje a obrátil nás k večne pretrvávajúcej Božej láske. Vyznanie viery je vždy vyznaním nádeje: Verím v toho, ktorý je vo svojej slabosti Všemohúcim, v toho, ktorý ma môže spasíť a aj spasí svojou zdanlivou neprítomnosťou a bezmocnosťou. Keď sa označujeme znamením kríža, stavíme sa pod jeho ochranu, ako keby sme pred sebou držali pancier, ktorý nás v tiesni našich dní kryje a dodáva nám odvahu ísť ďalej. Prijímame ho ako sprievodcu, za ktorým kráčame: „*Kto chce byť mojim učeníkom, nech zaprie sám seba, vezme na seba svoj kríž a nech ma nasleduje*“ (Mk 8,34). Kríž nám ukazuje životnú cestu - nasledovanie Krista.

Znamením kríža vyznávame trojjediného Boha - Otca, Syna a Svätého Ducha. Týmto nám znamenie kríža pripomína krst a zvlášť vtedy, keď pri žehnaní používame posvätenú vodu. Kríž je znakom umučenia, no zároveň aj znakom vzkriesenia. Je to takpovediac záchranná palica, ktorou nás Boh drží, most, ktorým prechádzame ponad priepasť smrti a všetkých hrozieb zlého a ktorým sa môžeme dostať k Nemu. Sprítomňuje sa v krste, keď zakúšame Kristov kríž a zmŕtvychvstanie (Rim 6,1-14). Vždy, keď sa žehnáme krížom, prijímame nanovo náš krst; Kristus nás týmto krížom takpovediac priťahuje k sebe (Jn 12,32) a vovádza do spoločenstva so živým Bohom. Lebo krst a znamenie kríža, ktoré tento krst sumarizuje a nanovo prijíma, je predovšetkým Božím dianím: Svätý Duch nás vedie ku Kristovi a Kristus otvára bránu k Otcovi. Boh už nie je neznámym bohom. Už má meno. Môžeme Ho vzývať a on volá zasa nás.

Môžeme teda povedať, že v znamení kríža a v trojičnom vzývaní Boha sa sumarizuje celá podstata kresťanstva, že sa v ňom vyjadruje to špecificky kresťanské. Napriek tomu, alebo lepšie povedané: práve preto nám otvára cestu do rozsiahlych náboženských dejín a vovádza nás k Božiemu posolstvu stvorenia. Už v r. 1873 boli na Olivovej hore objavené grécke a hebrejské náhrobné nápisy, pochádzajúce približne z Ježišovho obdobia a sprevádzané znamením kríža, podľa čoho archeológovia museli uznať, že sa jednalo o prvých kresťanov. Asi od roku 1945 sa začali nachádzať stále nové nálezy židovských hrobov, poznačených znamením kríža, ktoré spadali viacmenej do obdobia 1. storočia po Kristovi. Nálezy však vôbec nepripúšťajú možnosť, že by šlo o kresťanov prvej generácie. Skôr sa akceptuje názor, že znamenie kríža sa samo ustálilo v židovskom prostredí. Ako tomu porozumieť? Kľúč nám ponúka Ez 9,4n. V tomto videní, ktoré sa tu opisuje Boh hovorí k poslovi, oblečenému do plátna, s písárskym náčiním za pásom: *„Prejdi cez mesto, cez Jeruzalem, a urob značku Tau na čelá mužov, ktorí vzdychajú a jaskajú nad rozličnými ohavnosťami...”* V strašnej katastrofe, ktorá prevláda, majú byť posledným písmenom hebrejskej abecedy, písmenom Tau, ktoré sa písalo v tvare kríža (T alebo + alebo X) označení tí, čo sa nepriznávajú k hriechu sveta, ale ako Boží verní ho len s ťažkosťou znášajú - bezmocne trpia - a držia sa od tohto hriechu naďaleko. Tau, ktoré malo vlastne tvar kríža, je Božou pečaťou vlastníctva. Odpovedá na ľudskú túžbu po Bohu a na Božie utrpenie a vnáša ho pod zvláštnu Božiu ochranu. E. Dinkler ukázal, že kultické stigmatizovanie - na rukách a na čele - sa v Starom zákone dokladá viackrát a že tento zvyk bol zaužívaný aj v novozákonnom období. Zjv 7,1-8 sa nanovo vracia k základnej myšlienke tohto Ezechielovho videnia. Nálezistia hrobov nám spolu so súdobými textami dokazujú, že v istých okruhoch židovstva bolo Tau rozšírené ako posvätné znamenie - ako znak vyznania Izraelského Boha a zároveň ako znamenie nádeje v Jeho ochranu. Dinkler uzatvára svoje poznatky výrokom, že Tau v tvare kríža *„sumarizuje v tomto jedinom znamení celé vyznanie viery“*, že v tomto *„viditeľnom obraze si môžeme prečítať všetko to, v čo Izrael dúfal a veril“* - samozrejme myslí sa obraz, ktorý je viac než len zrkadlom, obraz, od akého sa očakáva aj spásna sila...“ (24). Kresťania, pokiaľ to môžeme posúdiť, nenadviazali na tento židovský symbol kríža, ale znamenie kríža odvodili z podstaty svojej viery a práve týmto spôsobom poznávajú sumu svojej viery. No nemuselo ich napadnúť, že v Ezechielovom videní o spáse prostredníctvom písmena Tau a v celej jeho tradícii sa ukrýva aspekt budúcnosti? *„Neodhalilo“* (porov. 2 Kor 3,18) sa práve v tejto chvíli to, čo toto tajomné znamenie len naznačovalo? Nebolo už teraz jasné, kto stál za tým a či to bola sila? Nemohli vo všetkom tom vybadať, že všetko poukazuje na kríž Ježiša Krista a že až On urobil z písmena Tau skutočnú spásnu silu?

O niečo viac boli prekvapení cirkevní otcovia gréckej kultúrnej oblasti ďalším objavom. Našli u Platóna pozoruhodnú predstavu kríža, vpísanú do vesmíru (Timaios 34A/B a 36B/C). Platón ju prevzal z pytagorejskej tradície a tie boli úzko späté s tradíciami dávneho Orientu. Ide v prvom rade o astronomickú výpoveď: obidva pohyby veľkých súhvezdí, ktoré poznala antická astronómia - ekliptika (veľký okruh na nebeskej guľi, na ktorom prebieha údajný pohyb slnka) a obežná dráha Zeme - sa prekrížu a vzájomne vytvárajú grécke písmeno X (chí), ktoré svojím tvarom zobrazuje tvar kríža. Do vesmírneho celku je vpísaný znak kríža. Platón, sledujúc znova staršie tradície, kladol tento tvar do súvisu s božstvom: demiurg (stvoriteľ sveta) rozprestrel dušu sveta „po celom vesmíre“. Justín Mučeník (†165) objavil tieto Platónove texty a vynasnažil sa o to, aby ich zosúladiť s učením o trojjedinom Bohu a jeho spásnodejinnom konaní v

Ježišovi Kristovi. V Platónovej predstave demiurga a svetovej duše vidí predtuchu tajomstva Otca a Syna, ktorú môžeme i musíme poopraviť. To, čo Platón hovorí o svetovej duši, sa podľa jeho názoru javí ako poukaz na príchod Logosu, Božieho Syna. A preto môže tvrdiť, že podoba kríža je najväčším symbolom vlády Logosu a bez neho by v celom stvorení neexistoval žiaden súvis (1. Apol. 55). Kríž na Golgote je predobrazovaný samotnou štruktúrou vesmíru; nástroj umučenia, na ktorom zomrel Pán, je zaznačený do podoby vesmíru. Vesmír nám teda rozpráva o kríži a kríž na druhej strane nám vysvetľuje vesmír. On je tým pravým kľúčom ku všetkej skutočnosti. Dejiny a vesmír patria k sebe. Ak otvoríme svoje oči, prečítame si Kristovo posolstvo, napísané v reči vesmíru a naopak: Kristus nám darúva spôsob, ako máme porozumieť posolstvu stvorenia.

Počnúc Justínom patrilo toto Platónovo „proroctvo kríža“ - a s ním aj vnútorný súvis vesmíru a dejín - k základným myšlienkam teológie cirkevných otcov. Musel to byť pre cirkevných otcov nádherný objav, že filozof, ktorý zhrnul a interpretoval najstaršie tradície, rozprával o kríži ako o pečati víťazstva. Irenej Lyonský (†okolo r. 200) - zakladateľ katolíckej systematickej teológie v jednom svojom apologetickom spise hovorí o „dôkaze apoštolského ohlasovania“: Ukrižovaný „*je sám Slovom všemohúceho Otca, ktoré svojou neviditeľnou prítomnosťou preniká celý vesmír. A kvôli tomu objíma celý svet, jeho šírku i dĺžku, výšku i hĺbku. Ved' Božím Slovom sú všetky veci uvedené na pravý poriadok. A Boží Syn je práve v nich ukrižovaný tým, že na všetkom zanechal stopu svojho kríža*“ (1,3). Tento text veľkého cirkevného otca ukrýva biblický citát, ktorý predstavoval pre biblickú teológiu kríža veľký význam. List Efezanom nás nabáda k tomu, aby sme boli zakorenení v láske a v nej upevnení, aby sme so všetkými svätými mohli pochopiť „*aká je to šírka, dĺžka, výška a hĺbka a poznať aj Kristovu lásku, presahujúcu každé poznanie*“ (3,18n). Nemôže byť pochyb, že už tento list zo školy svätého Pavla, tu jasne hovorí o kozmickom kríži a pritom prijíma náboženské tradície, svedčiace o strome sveta v tvare kríža, ktorý udržuje celý vesmír - náboženská predstava, ktorá bola okrem toho známa aj v Indii. Augustín nám zanechal výbornú existenčnú interpretáciu tohto významného Pavlovho miesta. Vidí v nej rozmery ľudského života, poukazujúce na tvar ukrižovaného Krista, ktorého ramená obopínajú svet a jeho cesta do podsvetia a vyzdvihuje do Božích výšin (*De doctrina christiana* II 41,62 Cchr XXXII, 75n). Hugo Rahner zozbieral najkrajšie texty z obdobia otcov, ktoré sa dotýkajú práve vesmírneho mystéria kríža. Len dve z nich by som tu chcel spomenúť. U Laktancia (†asi 325) čítame „*Boh vo svojej bolesti vystrel ramená a objal tak zemekruh, aby už vtedy naznačil, že od východu Slnka až po jeho západ si pod svoje krídla zhromaždí všetok ľud*“ (81). Neznámy Grék zo 4. storočia prirovnáva kríž ku kultu Slnka a hovorí, že teraz bol Helios (Slnko) porazený krížom „*A hľa, človek, ktorého nedokázalo poučiť Slnko na nebi, je prežiarovaný slnečným svetlom kríža a zažiarí (v krste)*“. Potom tento neznámy autor preberá slovo svätého Ignáca Antiochijského (†okolo 110), ktorý označil kríž za (mechanické) pozdvihnutie vesmíru k nebeskému vzostupu (Ef 9,1) a hovorí: „*Ó, táto skutočne božská múdrosť! O kríž, ty pozdvihnutie k nebu. Kríž bol narazený - hľa, modloslužba je zničená. Nie je to obyčajné drevo, ale drevo, ktorým si Boh pomohol k víťazstvu*“ (87n).

Vo svojej eschatologickej reči Ježiš ohlásil, že na konci časov „*uvidia na nebi znamenie Syna človeka*“ (Mt 24,30). Toto znamenie, odpočiatku vpísané do vesmíru, môže oko viery spoznať už teraz a prostredníctvom vesmíru si utvrdiť vieru v ukrižovaného Spasiteľa. Kresťania taktiež vedeli, že všetky cesty náboženských dejín

smerovali ku Kristovi, že mnohé obrazy, vyjadrujúce náhlivosť očakávania, ukazovali na Neho. To však zvýraznilo fakt, že filozofia a náboženstvo poskytujú viere obrazy a myšlienky, bez ktorých by sa jej nedalo úplne porozumieť.

„Budeš požehnaním“ povedal na začiatku spásnych dejín Boh Abrahámovi (Gen 12,2). V Abrahámovom Synovi - Kristovi - sa toto slovo celkom naplnilo. On je požehnanie a on je požehnaním pre celé stvorenie i všetkých ľudí. Preto sa z kríža, znamenia na nebi a na zemi, muselo stať samotné gesto kresťanského požehnania. Značíme sa krížom a vstupujeme do požehnania Ježiša Krista. Robíme kríž nad niekým, komu želáme požehnanie, žehnáme tie veci, ktoré nás sprevádzajú životom a ktoré chceme nanovo prijať z ruky Ježiša Krista. Prostredníctvom kríža sa môžeme sami sebe stať požehnaním. Nikdy nezabudnem, s akou nábožnosťou a s akým vnútorným vcítením nás - deti žehnali otec i mama so svätenou vodou na čele, ústach a na hrudi, keď sme odchádzali, alebo keď sme sa mali na dlhšie rozlúčiť. Toto požehnanie nás sprevádzalo a my sme to cítili - zviditeľnenie rodičovskej modlitby, ktoré nás sprevádza a istota, že táto modlitba nesie v sebe Spasiteľovo požehnanie. No toto požehnanie od nás aj požadovalo, aby sme od neho nikdy neodstúpili. Žehnanie je kňazský úkon, preto sme v rodičovskom požehnaní cítili ich kňazstvo, jeho zvláštnu dôstojnosť a silu. Myslím si preto, že toto požehnanie ako plný prejav všeobecného kňazstva všetkých pokrstených by mal znova, o niečo silnejšie vstúpiť do nášho každodenného života a napojiť ho mocou lásky, vychádzajúcej od Pána.

3. Postoje

KĽAČANIE A PROSTRATIO

Existuje okruh ľudí so značným vplyvom, ktorí sa nám tento úkon kľáčania snažia všemožne vyhovoriť. Vraj nie je vhodný pre našu kultúru - tvrdia (ale potom pre ktorú?); a vraj sa nehodí pre svojprávneho človeka, ktorý predstupuje pred Boha vzpriamene; alebo že sa dokonca nesluší, aby tak konal spasený človek, ktorého oslobodil sám Kristus a preto si už človek údajne nemusí kľakať. Ak sa pozrieme do dejín, môžeme zistiť, že Gréci a Rimania odmietali kľáčanie. Tvárou v tvár straníckym a roztriešteným bohom, ktorých nám podáva mýtus, bol tento postoj úplne správny: bolo zrejmé, že títo bohovia nie sú Bohom, aj keď ľudský život bol závislý na ich náladovej moci a bolo si miestami potrebné zabezpečiť ich náklonnosť. Preto sa hovorilo, že kľáčanie je pre slobodného muža nedôstojné, že nezapadá do gréckej kultúry, ale pochádza od pohanov - barbarov. Plutarchos a Theofrastos označujú kľáčanie za prejav povery; Aristoteles ho nazýva barbarským správaním (Rétorika 1361 a 36). Augustín mu v tomto prípade dáva za pravdu: falošní bohovia sú podľa neho len maskou diabla, ktorý človeka prinútil klaňať sa peniazom a egoizmu a urobil ho tak „servilným“ a poverčivým. Kristova pokora a jeho láska, ktorá vzišla na kríži, nás oslobodili od týchto mocností - hovorí - a preto kľáčime pred touto pokorou. Kresťanské kľáčanie v skutočnosti neznamená spôsob inkulturácie do nejakého zvyku, ale práve naopak - je prejavom kresťanskej kultúry, ktorá premieňa inú kultúru na nové, hlbšie poznanie a zakúšanie Boha.

Kľáčanie nepochádza z hociakej kultúry - vychádza z Biblie a z poznania Boha. Centrálny význam tohto úkonu môžeme v Biblii vidieť práve v tom, že slovo *proskynein* sa nachádza len v samotnom Novom zákone 59-krát, z toho 24-krát v Apokalypse, knihe nebeskej liturgie, ktorá sa v Cirkvi chápe ako základné meradlo celej liturgie. Ak sa na

tieto citáty pozrieme trochu bližšie, môžeme medzi nimi rozlíšiť tri vzájomne veľmi príbuzné postoje. Na prvom mieste predovšetkým *prostratio* - rozpätie na zemi pred všerozsiahlou Božou mocou; potom zasa v Novom zákone úkon *padnutia na zem* a nakoniec úkon *kľáčania*. Tieto tri postoje sa od seba aj sémanticky nie vždy presne odlišujú. Môžu sa spájať, významovo sa vzájomne prekrývať.

Chcel by som k prostrácii len zo stručnosti uviesť jeden text zo Starého a z Nového zákona. V Starom zákone je to Zjavenie Boha Jozuemu pred dobytím Jericha, ktorý biblický autor úplne vedomie napísal ako paralelu k zjaveniu, ktoré zažil Mojžiš v horiacom kríku. Jozue vidí „vodcu Pánovho vojska“ a len čo spoznáva jeho totožnosť, padá pred ním na zem. V tomto okamihu začuje slová, ktoré boli kedysi povedané Mojžišovi: „*Zobuj si z nôh obuv, lebo miesto, na ktorom stojíš, je sväté*“ (Joz 5,14n). V tajomnej postave „vodcu Pánovho vojska“, prehovára k Jozuemu ukrytý Boh, preto sa Jozue pred Ním skláňa. Origenes nám k tejto pasáži ponúka krásny výklad: „*Existuje ešte nejaký iný vodca Pánových mocností než náš Pán Ježiš Kristus?*“ Jozue sa teda klania tomu, ktorý má prísť - prichádzajúcemu Kristovi. Z Nového zákona mala pre cirkevných otcov a pre kresťanskú zbožnosť osobitný význam Ježišova modlitba na Olivovej hore. Podľa Matúša (26,39) a Marka (14,35) sa Ježiš vrhá na zem, áno, padá na zem (Mt); Lukáš naproti tomu, ktorý je vrámci celého svojho diela - evanjelia a Skutkov apoštolov - osobitým teológom modlitbového kľáčania, nám podáva správu, že Ježiš sa modlil na kolenách. Táto modlitba, predstavujúca vstupnú modlitbu k Ježišovmu umučeniu, je z hľadiska posunkú i obsahu úplne exemplárna. Gesto: Ježiš sám prijíma pád človeka, sám chce upadnúť do jeho pádu, preto sa v najvnútornejšej hĺbke ľudskej opustenosti a núdze modlí k Otcovi. Vkladá svoju vôľu do vôle Otca: nie moja vôľa nech sa stane, ale tvoja. Vovádza ľudskú vôľu do Božej. Prijíma všetko odmietanie ľudskej vôle a znáša to; práve toto pretvorenie ľudskej vôle na Božiu vôľu, predstavuje jadro spásy. Lebo pád človeka spočíva na vzdore vôle, na vzopretí sa ľudskej vôle voči Bohu, o ktorej mu pokušiteľ nahovára, že je podmienkou jeho slobody. Len vlastná, autonómna vôľa, ktorá sa nepodrobuje nikomu inému, je údajne tou pravou slobodou. Nie moja, ale tvoja vôľa - to je slovo pravdy, veď Božia vôľa nie je protikladom tej našej, ale jej základ a podmienka jej možnosti. Len ak sme pod Božou vôľou, len vtedy zostane naša vôľa skutočnou a slobodnou. Utrpenie a zápas Olivovej hory je zápasom o túto spásnu pravdu, o jednotu všetkých zúčastnených, zápasom za jednotu Božieho spoločenstva. Preto rozumieme, že na toto miesto nastupuje rozhovor lásky medzi Otcou a Synom: Abba (Mk 14,36). Pavol vidí v tomto zvolaní modlitbu, ktorú nám kladie do úst Duch Svätý (Rim 8,15; Gal 4,6) a tým ustanovuje základ našej duchovnej modlitby v modlitbe Pána na Olivovej hore.

V dnešnej cirkevnej liturgii sa prostrácia objavuje pri dvoch príležitostiach: na Veľký piatok a pri vyššej ordinácii. Na Veľký piatok, v deň Pánovho ukrižovania, je adekvátnym výrazom nášho záchvevu nad tým, že našimi hriechami nesmieme spoločnú vinu za Kristovu smrť na kríži. Skláňame sa a máme tak účasť na jeho záchveve, na jeho zostupe do hlbkej sklúčenosti. Skláňame sa a tým spoznáваме, kde sme a kto sme: padlí ľudia, ktorých môže usmerniť len On sám. Vrháme sa na zem podobne ako Ježiš pred tajomstvom prítomnej Božej moci, vo vedomí, že kríž je tým skutočným horiacim kríkom, miestom, na ktorom horí plameň Božej lásky, horí, no nepustoší. Pri vysviacke je to hlavne vedomie našej úplnej neschopnosti sám poniesť kňazské poslanie Ježiša Krista, rozprávať s jeho Ja. Keď kandidáti na vysviacku ležia na zemi, celé zhromaždené spoločenstvo spieva litanie Všetkých svätých. Nemôžem zabudnúť na svoju prostráciu

pri kňazskom a biskupskom svätení. Pri svojej vysviacke na biskupa sa mi zdalo, že pocit nedostačivosti a neschopnosti zoči-voči požiadavke, ktorú na seba beriem, je oveľa silnejší, než tomu bolo pri kňazskej vysviacke. Modlitba Cirkvi, pri ktorej boli vzývaní všetci svätí, sa ma úplne dotkla a objala, bola nádherne upokojujúca. Počas pocitu tejto vlastnej neschopnosti, vyjadrenej v úkone ležania, znamenala pre mňa táto modlitba, táto prítomnosť všetkých svätých, živých i mŕtvych, úžasnú silu. Len tá ma dokázala pozdvihnúť a spolu s ňou som dokázal nastúpiť cestu, ktorá ma očakávala.

Na druhom mieste sa zmienime o úkone „padnutia na zem“, označenom v evanjeliách štyrikrát slovom *gonypetein* (Mk 1,40; 10,17; Mt 17,14; 27,29). Vyberme si pasáž z Mk 1,40. Malomocný prichádza k Ježišovi a prosí ho o pomoc; padá pred ním na kolená a kričí: „Ak chceš, môžeš ma očistiť“. Len ťažko môžeme doceniť význam tohto gesta. Iste nejde len o nejaký úkon poklony, ale o naliehavú prosbu vyjadrenú i telom. V tejto prosbe prichádza k slovu aj dôvera, ktorá presahuje len čisto ľudskú skutočnosť. Úplne ináč by to bolo s klasickým pojmom poklony na kolenách - *proskynein*. Zvolím si preto opäť dva príklady, aby som objasnil otázku, ktorá sa kladie prekladateľovi. Prvý príbeh hovorí o Ježišovi, ktorý po rozmnožení chleba odišiel na vrch modliť sa k Otcovi, zatiaľ čo učeníci márne bojovali na mori s vetrom a vlnami. Ježiš im ide v ústrety po vode; Peter sa k nemu ponáhl a Pán ho zachráni pred utopením. Potom Ježiš nastúpi na loď a vietor sa utíši. A v tejto chvíli text pokračuje takto: Učeníci však „*padli pred Ježišom na zem a vraveli: Naozaj si Boží Syn!*“ (Mt 14,33). No skoršie preklady zneli takto: Učeníci sa mu „*klaňali a vraveli*“. Obidva preklady sú správne, obidva vyzdvihujú iný aspekt tejto udalosti: nový preklad vyzdvihuje telesný prejav, starý preklad vnútornú zmenu. To, že úkon Ježišovho uznania za Božieho Syna predstavuje poklonu, jasne vyplýva zo samotnej štruktúry rozprávania. Na podobnú problematiku narážame v Jánovom evanjeliu pri správe o uzdravení slepého od narodenia. Tento skutočne theodramaticky postavený príbeh vrcholí dialógom medzi Ježišom a uzdraveným, ktorý je prototypom dialógu obrátenia, ako treba chápať zároveň v celé dejiny - ako vnútornú interpretáciu existenciálneho a teologického významu krstu. V tomto dialógu sa ho Ježiš pýta, či verí v Syna človeka. Na to mu slepý od narodenia odvetí: Kto je to, Pane? Po Ježišovej odpovedi: „*Je to ten, čo sa rozpráva s tebou*“ nasleduje vyznanie: „*Verím Pane! a hodil sa pred ním na zem*“ (Jn 9,35-38). Skoršie preklady zneli takto: A klaňal sa mu. V skutočnosti sa celá udalosť zameriava na akt viery a Ježišovu poklonu, ktorá z tejto viery vyplýva: v tomto momente nie sú otvorené len telesné oči, ale aj oči srdca. Človek začal skutočne vidieť. Z hľadiska interpretácie textu je dôležité, že v Jánovom evanjeliu sa slovo *proskynein* nachádza 11-krát, z toho deväťkrát v Ježišovom rozhovore so Samaritánkou pri Jakubovej studni (Jn 4,19-24). Tento rozhovor sa výlučne venuje poklone a je jasné, že na tomto mieste ako aj v celom Jánovom evanjeliu má toto slovo význam „*poklony*“. Okrem toho aj tento rozhovor ústi - podobne ako pri uzdravení slepého - v Ježišovom sebazjavení: Ja som to, čo sa rozprávam s Tebou.

Náročky som sa zdržal dlhšie pri týchto textoch, pretože sa v nich objavuje niečo dôležité. Na týchto dvoch miestach, ktorých sme sa bližšie dotkli, sa neoddeľuje duchovný a telesný význam slova *proskynein*. Telesný úkon sa stáva nositeľom duchovného zmyslu - lepšie povedané poklony, bez ktorej by bol nezmyselný. A duchovný akt sa naopak, z hľadiska svojej podstaty a kvôli telesno-duševnej jednote človeka, musí vyjadrovať telesnými úkonmi. Obidva aspekty sú v tomto jednom slove preto tak zjednotené, pretože k sebe vnútorne patria. Ak má byť kľáčanie obyčajnou povrchnosťou, púhym telesným aktom, nemá zmysel; no ak sa na druhej strane niekto

snaží o to, aby vyjadril poklonu len duchovným spôsobom, bez telesného prvku, úkon poklony zanikne, pretože čisto duchovný postoj nezodpovedá podstate človeka. Poklona je tým základným úkonom, ktorý sa dotýka celého človeka. Aj z tohto dôvodu sa zoči-voči prítomnosti živého Boha musíme skloniť na kolená.

A tak sa dostávame už k typickému postoju kolien - na jednom alebo oboch kolenách. V hebrejskom Starom zákone zodpovedá slovu „berek“ (koleno) termín „barak“ - kľáčať. Hebreji považovali kolená za symbol sily; poklona kolien preto predstavuje úklon našich síl pred živým Bohom, uznanie, že všetko, čo sme, máme od Neho. Tento úkon vyjadruje na mnohých miestach Starého zákona poklonu. Šalamún sa pri posviacke chrámu „*klakol pred celým zhromaždením Izraelitov na kolená*“ (2 Krn 6,13). V čase po exile, v sklúčenosti vracajúceho sa Izraela, zopakuje Ezdráš za večernej obety to isté gesto: „... *hodil som sa na kolená, rozprestrel som ruky k Pánovi, svojmu Bohu*“ (Ezd 9,5). Veľký pašiový žalm („Bože môj, Bože môj, prečo si ma opustil“) končí prísľubom: „*Jemu jedinému sa budú klaňať všetci, čo spia pod zemou*“ (verš 30). O podobnom mieste v Iz 45,23 sa zmienime v súvislosti s Novým zákonom. Skutky apoštolov nám podávajú zmienku, že počas modlitby aj sv. Peter (9,40) i Pavol (20,36) i celé kresťanské spoločenstvo (21,5) kľáčalo. Ozvlášť nás zaujíma správa o umučení svätého Štefana. Prvý krvavý svedok je vo svojom utrpení vykreslený úplne ako Kristova kópia a Kristovo umučenie v martýriu tohto svedka rezonuje až do detailov. Medzi iným aj to, že Štefan pokľaciačky preberá prosbu ukrižovaného Krista: „*Pane, nezapočítaj im tento hriech*“ (Sk 7,60). Spomeňme si, že Lukáš - na rozdiel do Matúša a Marka - spomína, že Pán sa modlil na Olivovej hore pokľaciačky. Preto z toho vylýva, že Lukáš chce kľáčaním prvého mučeníka povedať, že ide o vstup do Ježišovej modlitby. Kľákanie nie je iba kresťanským, ale predovšetkým kristologickým úkonom. Najdôležitejším miestom pre teológiu pokľaknutia, podľa môjho názoru, je a zostáva veľký Kristov hymnus v Flp 2,6-11. V tomto predpavlovskom hymne počujeme a vnímame modlitby apoštolskej Cirkvi a spoznávame spôsob, akým vyznávala Krista. Počujeme však aj hlas apoštola, ktorý vstúpil do tejto modlitby a zanechal nám ju. Môžeme v nej napokon vidieť hlbokú vnútornú jednotu Starého a Nového zákona, ako aj kozmickú šírku kresťanskej viery. Hymnus opisuje Krista ako protiklad k prvému Adamovi: zatiaľ čo tento vlastnoručne siaha po božstve, Kristus sa nepriďfá svojho božstva, ktoré je mu vnútorne vlastné, „ako nejakej koristi“, ale znížil sa až na smrť na kríži. Práve táto pokora, vychádzajúca z lásky, pochádza od Boha a dáva mu „meno nad iné mená“ „*aby sa na meno Ježiš zohlo každé koleno v nebi, na zemi i v podsvetí...*“ Hymnus apoštolskej viery na tomto mieste prenáša prísľub z Iz 45,23: „*Na seba som prisahal, z mojich úst vyšla pravda: mne sa skloní každé koleno...*“ V tomto súvisi Starého i Nového zákona je jasné, že Ježiš ako Ukrižovaný nosí práve to „meno nad každé iné meno“ - meno Najvyššieho čo do Božej podstaty. V Ňom - Ukrižovanom sa napĺňa odvážne prísľúbenie Starého zákona: Všetci si sklonia kolená pred Ježišom, ktorý zostúpil z neba, kľaknú si pred pravým Bohom nad všetkými bohmi. Kríž sa tak stal po celom svete znamením Božej prítomnosti a všetko, čo sme predtým povedali o historickom a kozmickom kríži, musí teraz nadobudnúť svoj nový význam. Kresťanská liturgia je práve preto kozmickou liturgiou, že sa skláňa pred ukrižovaným a vyvýšeným Pánom. Toto je stredobod skutočnej „kultúry“ - kultúry pravdy. Pokorné gesto, ktorým padáme Pánovi k nohám nás začleňuje do pravej životnej dráhy celého vesmíru.

Mohli by sme ešte dodať veľa vecí, zvlášť úchvatný príbeh, ktorý nám podáva Euzébius Cézarejský vo svojich cirkevných dejinách, pochádzajúci z Hegesippovho

podania (2. storočie): ako Jakub, „Pánov brat“, ktorý sa stal prvým jeruzalemským biskupom a „šéfom“ židovskokresťanskej komunity, mal na kolenách ťaviu kožu od toho, čo sa neustále na kolenách modlil, klaňal Bohu a prosil o odpustenie pre svoj ľud (II 23,6). Alebo rozprávania zo sentencií púštnych otcov, ako Boh donútil diabla, aby sa ukázal istému opátovi Apollónovi - bol čierny, vyzeral veľmi škaredo a mal až hrozivo chudé končatiny, no to najdôležitejšie bolo, že mu chýbali koléná. Táto neschopnosť pokľaknúť tvorí priam samotnú podstatu diabla.

No nechcem byť príliš obšírny. Chcel by som dodať iba jednu poznámku: Výraz, ktorým Lukáš opisuje kresťanské pokľaknutie (theis ta gonata) klasická gréčtina nepozná. Ide totiž o špecificky kresťanské slovo. Touto poznámkou sa uzatvára okruh našich počiatkových úvah. Je dosť možné, že modernej kultúre sa odcudzilo pokľaknutie - stáva sa potom kultúrou, ktorá sa vzdialila od viery a nevie už o nej nič, od tej viery, v ktorej pokľaknutie vyjadruje to najpradivejšie, či z pohľadu vnútra, najnutnejšie gesto. Kto sa učí veriť, priúča sa aj klaňaniu. A viera alebo liturgia, ktoré nepoznajú pokľaknutie, by boli od základu nezdravé. Tam, kde sa toto gesto vytratilo, si ho musíme znova osvojiť, aby sme vo vzájomnej modlitbe s apoštolmi a mučeníkmi, v spoločenstve celého vesmíru, zotrvali v jednote s Ježišom Kristom.

STÁTIE A SEDENIE. LITURGIA A KULTÚRA

Pri obidvoch týchto postojoch sa zdržíme o niečo kratšie, nevyvolávajú dnes totiž žiadne škriepky a ich význam každý ľahko pochopí. Státie predstavuje v Starom zákone klasický postoj pri modlitbe. Vystačíme si s jedným príkladom: modlitbou bezdetnej Anny, ktorá sa vďaka tejto svojej modlitbe stane matkou Samuela. Lukáš vykresľuje v Novom zákone Alžbetu v takých farbách, ktoré nám pripomínajú Annu. Po oddojčení chlapčeka Samuela prichádza šťastná matka do chrámu, aby svoje dieťa prisľúbenia darovala Pánovi. Veľkňazovi Héliemu pripomenie vtedajšie udalosti týmito slovami: „*Ako žiješ, môj pane, ja som tá žena, čo tu stála pri tebe a modlila sa k Pánovi*“ (1 Sam 1,26). Celý rad novozákonných textov nám dokazuje, že v Ježišových časoch bolo státie bežným židovským postojom pri modlitbe. (Mt 6,5; Mk 11,25; Lk 18,1n). U kresťanov to bol predovšetkým veľkonočný spôsob modlitby; XX. kánon nicejského koncilu predpisuje, že kresťania nemajú počas veľkonočného obdobia klaňať, ale stáť. Je to obdobie Ježišovho víťazstva, čas radosti, v ktorom vyjadrujeme veľkonočného víťazstvo Pána aj postojom pri modlitbe. To nám znova pripomína Štefanovu mučenícku smrť, ako uprostred besnenia a zúrivosti svojich protivníkov hľadá do neba. Vidí Ježiša stáť po pravici Otca. Státie teda predstavuje úkon víťaza. Ježiš stojí v prítomnosti Otca - stojí, pretože smrť a zlé mocnosti sú porazené. Vychádza z tohto boja vzpriamene, ostáva stáť. Toto státie je aj prejavom pripravenosti: Kristus si stal po pravici Otca, aby nám vyšiel v ústrety. Nestiahol sa späť - ale stojí kvôli nám, aby sme si práve v hodine tiesne boli istí tým, že príde k nám tak, ako raz nechal Otca a prešiel po vode k svojim učeníkom, ktorých loďka nevedela zvládnuť veľký vietor a vlny. Keď stojíme, uvedomujeme si našu jednotu s Kristovým víťazstvom. A keď v stojí počúvame evanjelium, prejavujeme tým bázeň: nemôžeme pri ňom len tak sedieť, ťahá nás to vždy hore. Vyžaduje si bázeň i odvahu, vôľu odhodlať sa a vyplniť jeho volanie, viesť ho do nášho života i sveta.

Môže nám pritom pomôcť ešte jedna zmienka. Z malieb, ktoré sa našli v katakombách, poznáme modlitebnú formu *orante* - ženskú postavu, modliacu sa postojacky a s rozopätými rukami. Podľa najnovších poznatkov táto forma *orante*

nepredstavuje modliacu cirkev v bežnom zmysle, ale dušu, ktorá vošla do nebeskej slávy a stojí v modlitbe pred Božou tvárou. Dve skutočnosti sú na nej dôležité: duša je takmer vždy znázornená podobou ženy, pretože to špecificky ľudské nadobúda pred Bohom ženskú podobu: prvok nevesty s náznakom večného oddania, k tomu stále prijímanie milosti, ktorá sa nám dáva. Druhá skutočnosť: nepredstavuje sa tu pozemská liturgia, liturgia púte, ale modlitba v oslávení. Z tejto formy orante jasne vyplýva, že modlitba postojáčky je závdavkom budúcnosti, budúcej slávy, chce nás teda zamerať na ňu. Pokiaľ je liturgická modlitba anticipáciou prisľúbenia, státie je jej primeraným prejavom. Pokiaľ však zostáva v tomto našom „medzi“-čase, v ktorom žijeme, je nutné, aby sme toto naše „teraz“ vyjaviли gestom pokľaknutia.

Liturgia pozná aj napokon úkon sedenia počas čítaní, kázne a meditatívneho premýšľania nad slovom (žalмовý spev atď.). Či je vhodné sedieť aj pri príprave darov, ostáva otáznе. Zaviedlo sa kedy dávno kvôli istému pochopeniu, ktoré chcelo uprieť tejto časti posvätnéj liturgie posvätný charakter a považovať ju za čisto pragmatickú záležitosť. Na tomto mieste sa však o tom nebudeme škriepiť; nové úvahy - aj v zmysle porovnávacej teológie rítov - sú nevyhnutné. Tento úkon má poslúžiť spoločenstvu; telo sa musí uvoľniť, aby sluch a rozum mohli správne vnímať.

Dnes (a mnohým spôsobom aj predtým) môžeme spozorovať nezvyčajné zmiešavanie niektorých liturgických postojov. Sedenie sa miestami približuje lotosovému sedu v indickej religiozite, čo sa považuje za výlučne meditatívny postoj. Nechcem na tomto mieste tvrdiť, že toto lotosové sedenie, ktoré sa u nás rozširuje v odlišných kontextoch, nie je kresťanom vlastné, ale že nepatrí do liturgie. Ak sa pokúšame pochopiť vnútornú reč úkonov, môžeme porozumieť aj ich počiatku a ich vnútornej orientácii. V pokľaknutí sa skláňa človek, no jeho pohľad smeruje dopredu, nahor, podobne ako pri státi - k náprotivku. Je to smerovanie k Tomu, ktorý na nás pozerá a na ktorého máme hľadiť podľa slov Listu Hebrejom: „*vytrvalo bežme v závode, ktorý máme pred sebou, s očami upretými na Ježiša, pôvodcu a závršiteľa viery*“ (12,2; porov. 3,1) Pohľad stále zameraný na Ježiša - to je heslo modlitebnej nauky u cirkevných otcov, ktorá pritom znovu čerpá zo starozákonného motívu „hľadania Jeho tváre“. Modliaci hľadí ponad seba na Toho, ktorý je nad ním a ktorý k nemu prichádza. Vo východnom meditačnom postoji je to úplne iné. Človek hľadá do seba. Neprechádza od seba k inému, ale chce sa ponoriť do svojho vnútra, do ničoty, ktorá predstavuje zároveň všetko. Iste, aj kresťanská tradícia pozná Boha, ktorý je nám vnútornejší než my sami sebe - Boha, hľadaného práve tým, že sa človek chce dostať z neustáleho klamu vonkajšieho zdania a vstúpiť do svojho vnútra, aby tak v tomto vnútri našiel sám seba a svoj najvnútornejší základ. Do tohto bodu majú obidva postoje niečo spoločné. Práve dnes, keď vládne empirizmus a pragmatizmus, keď došlo k strate duše, máme opäť dôvod, aby sme sa podučili niečomu od Ázie. Ale aj keď kresťanská viera akceptuje ázijskú múdrosť, musí byť zároveň jasné, aký rozdiel panuje medzi chápaním neosobného a osobného Boha. A z tohto dôvodu treba povedať, že kľákanie a státie patria medzi jedinečné a nenahraditeľné formy kresťanských postojov pri modlitbe - zameranie na Božiu tvár, na tvár Ježiša Krista, na ktorého keď hľadáme, vidíme samotnú tvár Otca (Jn 14,9).

Tanec nepatrí medzi prejavy kresťanskej liturgie. Gnosticko-doketické smery sa ho asi v 3. storočí pokúšali zaviesť do liturgie. Podľa ich názoru bolo ukrižovanie iba zdanlivé: Kristus opustil telo, ktoré nikdy skutočne neprijal, už pred umučením a tak mohol na miesto liturgie kríža nastúpiť tanec, veď kríž predstavoval len niečo zdanlivé.

Kultické tance rozličných náboženstiev majú rôzne ciele - zaklínanie, analogálne čary, mystickú extázu - žiadna z týchto podôb nezodpovedá vnútornému cieľu liturgie „slovnej obety“. Je úplne nezmyselné, ak sa v snahe o zatraktívnenie liturgickej podoby zavádzajú tanečné pantomímy - niekedy dokonca v profesionálnom prevedení tanečných skupín - ktoré nato často (z hľadiska prevedenia úplne právom) vyústia do potlesku. Ak sa v liturgii objavuje potlesk ľudskému výtvoru, je to isté znamenie toho, že sme úplne stratili zmysel pre liturgiu a nahradili si ho akýmsi druhom nábožensky mienenej zábavy. Takáto atraktivnosť dlho nevydrží; na voľnom trhu ponúk, ktorý zjavne podľa chuti ponúka aj formy náboženstva, nebude schopná obstáť voči konkurencii. Osobne som zažil, ako sa úkon pokánia nahradil tanečnou formáciou, ktorá, prirodzene, vyvolala veľký potlesk. Mohli sme sa v tej chvíli väčšmi vzdialiť od toho, čo kajúcnosť reálne predstavuje? Liturgia pritiahne človeka len vtedy, keď nebude hľadiť len sama na seba, ale na Boha; keď dovoľí, aby vstúpil a konal On sám. Potom sa stane niečo skutočne jedinečné, bezkonkurečné a ľudia sami pocítia, že sa tu deje niečo viac než len nejaké spontánne stváranie.

Žiaden z kresťanských rítov nepozná tanec. To, čo sa bežne nazýva tancom v etiópskej liturgii alebo v zairskej forme rímskej liturgie sú len rytmicky usporiadané kroky, ktoré zodpovedajú dôstojnosti. Tá usporadúva rozličné cesty v liturgii a vnútorne ich vychováva, udeľuje im tak krásu a predovšetkým: Božiu dôstojnosť. Pokiaľ ide nie o liturgiu ale o ľudovú zbožnosť, otázka spočíva na inom základe. Dávne náboženské prejavy, ktoré sa nezačlenili do liturgie ako takej, boli často integrované do sveta viery. Ľudovej zbožnosti prislúcha zvláštny význam, ak predstavuje most medzi vierou a súčasnými kultúrami. Je týmto dnešným kultúram takpovediac zviazaná. Rozširuje svet viery a dáva mu svoju živosť v súčasných životných kontextoch. Nie je tak univerzálna ako liturgia, ktorá navzájom zjednocuje obrovské oblasti v jednote viery a obopína rôzne kultúry; jednotlivé spôsoby ľudovej zbožnosti sú od seba väčšmi vzdialené než liturgie a znova zosobňujú ľudskosť človeka, ktorá v mnohých kultúrach zostáva aj napriek svojej rôznorodosti podobná. V Európe môže za príklad poslúžiť veľmi známa procesia v mestečku Echternach. Na severe Chile som sa v maličknej svätyni uprostred púšte mohol zúčastniť mariánskej pobožnosti, po ktorej nasledoval voľný tanec k úcte Madonny; masky na tejto pobožnosti mi pripadali skôr hrôzostrašné. Určite tu boli zdrojom pradávne predkolumbijské tradície. Hoci bolo niečo spočiatku ovplyvnené hrôzostrašnou prísnosťou zoči-voči tej sile bohov, to všetko sa v momente, úplne slobodne, premieňa na úctu voči pokornej žene, ktorú smieme nazvať Božou matkou a vytvára základ našej útechy. No je niečo iné, keď sa po liturgii nadobudnutá radosť oslávi aj „svetsky“, spoločným jedlom a tancom, a pritom sa nestratí zo zreteľa dôvod radosti, ktorý jej dáva tak smer ako aj mieru. Toto prepojenie liturgie a veselej svetskosti („Cirkvi a hostinca“) vždy vyjadrovalo a vyjadruje typický katolícky charakter.

Na tomto mieste si ešte v krátkosti zmienime o téme liturgie a inkulturácie, ktorej sa, samozrejme, nemôžeme dotknúť v celej jej šírke a hĺbke, ale nemôžeme ju ani obísť. Dnes sa nám zdá, že liturgia predstavuje skúšobnú oblasť rozličných inkulturačných snáh. Vždy keď sa rozpráva o inkulturácii, myslí sa takmer výlučne na liturgiu, ktorá pritom musí strpieť mnohé deformácie - tie sa nepáčia zúčastneným, no v konečnom dôsledku je to kvôli nim. Inkulturácia, obmieňajúca fakticky len vonkajšiu formu, nie je vôbec inkulturáciou, ale jej nepochopením. Okrem toho často uráža kultúrne a náboženské spoločenstvá, od ktorých sa preberajú príliš povrchné a vonkajšie liturgické formy. Prvým a základným spôsobom inkulturácie je rozvíjanie kresťanskej kultúry v jej

rozličných rozmeroch: kultúry spoločenstva, sociálnej starostlivosti, pozornosti voči ľuďom nižšieho postavenia, kultúry zrušenia stavovských rozdielov, starostlivosti o trpiacich a umierajúcich; kultúry, ktorá umožňuje formácie rozumu a srdca v skutočnej vzájomnosti, politickej a právnej kultúre; kultúre dialógu, úcty voči životu atď. Takéto pravdivé inkulturovanie kresťanstva vytvára potom aj kultúru v užšom zmysle slova, to znamená vedie k umeleckému dielu, ktoré vykladá svet v novom, Božom svetle. Kultúru tvorí predovšetkým výchova - to mali Gréci úplnú pravdu - slovo, chápané vo svojom najhlbšom význame ako vnútorná otvorenosť človeka voči svojim možnostiam, pričom sa, podľa vlastného nadania, vyvíjajú aj vonkajšie schopnosti. Z náboženskej oblasti sa kultúra ukáže predovšetkým v raste autentickej ľudovej zbožnosti. To, že kresťanská viera zanechala hlboké korene v dušiach ľudí, nehľadiac na všetky nedostatky kresťanskej misie a na to, čo všetko ešte máme urobiť, vidno v ľudovej zbožnosti. Kristovo tajomstvo sa stalo ľuďom blízke, úplne si Krista osvojili. Spomeňme si na úctu voči umučeniu, ako vdľačne tieto trpiace národy prijali spolutrpiaceho Boha po predchádzajúcich ukrutných božstvách, ako odpoveď na svoje vnútorné očakávanie; pomyslime na mariánsku zbožnosť, v ktorej sa hlboko zakúša celé tajomstvo Vtelenia, Božia neha i účasť človeka na samotnej Božej podstate, na podstate Božieho konania. Ľudová zbožnosť je ako úrodná pôda, bez ktorej liturgia nemôže vzísť. Bohužiaľ, v niektorých oblastiach liturgickej obnovy a pri pokoncilovej reforme bola viackrát zhanobená a zatlačená. Namiesto toho by sme si ju mali zamilovať a, ak je to potrebné, očistiť ju a viesť. Tam, kde sa zdá byť cudzia alebo odcudzená, prijať ju vždy ako dar viery v centre ľudu. Je istým vnútorným zakorenением viery; tam, kde vyschla, ľahko sa dostáva do hry racionalizmus a sektárstvo. Z ľudovej zbožnosti môžu do liturgie prechádzať aj tie formy, ktoré sa v praxi ukázali ako dobré, no bez zbytočného náhlenia - v trpezlivom procese pomalého rastu. Liturgia niesla vo svojich spôsoboch slávenia sama osebe aj určité vlastné kultúrne znaky, a to bez zbytočného manipulovania s rítom. Bohoslužba v nejakej dedinke v hornom Bavorsku vyzerá úplne ináč než slávnostná omša niekde vo francúzskej katedrále a tá opäť úplne ináč než omša na juhu Talianska. Úplne iný vzhlad má aj v horskej dedinke v Andách a podobne. Ozdoba a stvárnenie oltára ako aj chrámového priestoru, liturgická služba, spôsob spevu a modlitby - všetko toto dáva liturgii osobitný charakter, aby sa v nej každý cítil úplne ako doma. A predsa ju možno všade zakúsiť ako jednu a tú istú, ako veľké spoločenstvo viery. Jednota rítu nám umožňuje ozajstnú skúsenosť tohto „communio“; tam, kde sa tento rítus prijíma s úctou a zároveň naplňa, oduševňuje, tam mnohosť a jednota netvorí protiklady.

4. *Gestá rúk*

Medzi najstaršie kresťanské gestá pri modlitbe patria rozopäté ruky, postoj „orante“, ktorý sme už rozobrali predtým. Predstavuje pradávne gesto človeka, volajúceho k Bohu, ktoré môžeme postretnúť vo všetkých náboženstvách celého sveta. V prvom rade je výrazom bezmocnosti, gestom pokoja: ľudia otvárajú svoju náruč a otvárajú sa voči niekomu druhému. No je to aj gesto hľadania a nádeje: človek sa vystiera za skrytým Bohom, načahuje sa po ňom. Rozpäté ruky sa často spájali s obrazom krídel: človek hľadá výšku, chce sa k Bohu vzniesť na krídlach modlitby. Pre kresťanov majú rozopäté ramená aj kristologický význam: upomínajú nás na Kristove rozopäté ruky na kríži. Ukrižovaný dal dáv nemu ľudskému modlitebnému gestu novú hĺbku. Keď rozpíname svoje ruky, chceme sa modliť s Ním, mať rovnaké zmýšľanie ako

On (Flp 2,5). V rozopätých Kristových ramenách na kríži kresťania videli dvojaký význam: On, práve on sa klania tak radikálnym spôsobom poklony, jednotou ľudskej vôle s vôľou Otca. No zároveň sú tieto ramená otvorené aj pre nás - sú širokým objatím, ktorým nás Kristus chcel pritiahnuť k sebe (Jn 12,32). Božia poklona a láska k blížnemu - obsah hlavného prikázania, v ktorom sú obsiahnutí Zákon i proroci - vytvárajú v tomto geste jednotu. Otvorenosť voči Bohu, to plné darovanie sa Mu, je zároveň aj neoddeliteľným príklonom k blížnemu. Toto spojenie obidvoch horizontov, ktoré spočíva v Kristovom geste na kríži, udáva novú telesnú hĺbku kresťanskej modlitby a vyjadruje tak nový zákon našej modlitby.

Neskôr sa vyvinulo gesto zopnutých rúk, pochádzajúce pravdepodobne z lénneho práva: kandidát léna vkladá pri preberaní tohto léna svoje zopnuté ruky do pánových rúk - nádherná symbolická udalosť. Vkladám svoje ruky do tvojich rúk, nechám sa nimi zovrieť. Je to znak dôvery a zároveň vernosti. V kňazskej vysviacke toto gesto doteraz zostalo. Kandidát svätenia prijíma kňazské poslanie ako nejaké léno, prijíma ho za svoje léno. Veď nie je kňazom sám zo seba, nie kvôli vlastným schopnostiam či danostiam, ale kvôli Pánovmu daru; ten zostáva darom navždy a nikdy nie je len jeho vlastníctvom, jeho mocou. Novokňaz prijíma dar a poslanie kňazstva ako dar od niekoho iného - od Krista - a vie, že zostáva len „*správcom Božích tajomstiev*“ (1 Kor 4,1), má a môže byť „*dobrým správcom mnohotvárnej Božej milosti*“ (1 Pt 4,10). Musí sa o to vynasnažiť celou svojou existenciou, aby to dokázal. A to môže opäť len v spoločnom „*Božom dome*“ (Hebr 3,2-6) - v Cirkvi, v ktorej biskup v Kristovom zastúpení, prijíma konkrétnu osobu do kňazstva, do zväzku vernosti voči Kristovi. Keď kandidát kňazstva vkladá svoje zopäté ruky do rúk biskupa a sľubuje mu úctu a poslušnosť, dáva sa do služby Cirkvi, živému Kristovmu Telu a ponúka mu svoje ruky, aby boli odteraz Jeho. To, čo by mohlo byť otáznou pri lénnom práve - podobne ako je otáznou všetka ľudská vláda a možno ju ospravedlniť len ako zastúpenie a vernosť skutočnému Pánovi - nadobúda toto lénne právo svoj skutočný zmysel len vo vzťahu veriaceho ku Kristovi, Pánovi. Keď pri modlitbe zopneme ruky, uskutočňuje sa pritom práve toto: vkladáme svoje ruky do Jeho rúk, vkladáme do Jeho rúk spolu s našimi rukami aj všetko, čo nás čaká; v dôvere v jeho vernosť mu prisľubujeme tú našu.

Už predtým sme sa zmieňovali o pokľaku ako modlitbovom úkone. No kvôli doplneniu by som tu chcel uviesť ešte úkon „*sklonenia sa*“. Jedna z modlitieb príhovoru rímskeho kánonu (Prvá eucharistická modlitba) začína slovami „*Supplices - hlboko sklonení - sa utiekame k Tebe*“. Znova sa tu spoločne a neoddeliteľne zjednocuje telesný úkon s duchovnou udalosťou. Je to gesto mýtnika, ktorý vie, že nedokáže zniesť Boží pohľad a preto sa skláňa. Táto modlitba však napriek tomu prosí o to, aby naša obeta vystúpila pred Božiu tvár a priniesla nám požehnanie. Z hĺbky našej nedostačivosti voláme k Bohu, aby nám On ukázal smer, aby sa nám ukázal a tým, aby aj On zhliadol na nás. Toto „*Supplices*“ - hlboko sklonení - je takpovediac telesným prejavom toho, čo sa v Biblii nazýva pokorou (Flp 2,8: ponížil sa). Podľa Grékov bola pokora postojom sluhu, preto tento postoj odmietli. Prehodnotenie všetkých hodnôt, ktoré prinieslo kresťanstvo, v tom vidí iný dôvod. Pokora sa stáva bytostným adekvátom, primerané vedomie človeka o pravde sa mení na základný postoj kresťanskej existencie. Augustín vybudoval celú svoju kristológiu, či presnejšie: svoju apológiu kresťanstva na pojme *humilitas* (pokora). Mohol nadviazať na dávnu múdrosť gréckeho a rímskeho sveta, že hybris - autonómna pýcha - je najvlastnejším hriechom všetkých ostatných hriechov, ako to exemplárne vidíme v príbehu o Adamovom páde. Namyslenosť, tá bytostná lož, keď si človek zo

seba robí Boha, je prekonaná pokorou Boha, ktorý sa stal sluhom a ktorý sa skláňa k nám. Kto sa chce priblížiť Bohu, musí vedieť obdivovať - to je podstatné. Ale musí sa naučiť aj zohnúť, lebo Boh sa zohol: gestom pokornej lásky, v umývaní nôh, si kľaká k našim nohám - na tomto mieste ho vidíme. Preto tvorí toto *Supplices* gesto s veľmi hlbokým posolstvom. Svojím telesným úkonom nám pripomína duchovný postoj, náležiaci viere. Je viac než udivujúce, že mnohé dnešné preklady toto *Supplices* jednoducho vynechali. Možno, že považovali telesný úkon, ktorý tým pádom vymizol, za nepodstatný; možno, že nebol vhodný pre moderného človeka. Veď skloniť sa pred niekým, aby ste získali jeho náklonnosť, to je vskutku úplne nevhodné. Ale skloniť sa pred Bohom nie je nikdy neprirodené, zodpovedá to pravde nášho bytia. Ak sa to dnešný človek odnaučil, stojí pred nami, kresťanmi v modernom svete, veľké poslanie, aby sme sa tomuto úkonu znova priučili a viedli k nemu aj blízkych v našom okolí.

Z príbehu o farizejovi a mýtnikovi (Lk 18,9-14), ktorý sme si práve spomenuli, vychádza pre kresťanstvo ešte ďalšie gesto: *úder do prs*. V severnej Afrike, kde žil sv. Augustín, to bol veľmi obľúbený pohyb rúk a zaužívaný trošku v prepätej a zviditeľnenej forme, takže biskup z Hippo musel svojich veriacich s ostrou iróniou nabádať, aby miernili svoje „hriešne tlápanie“. No gesto, ktorým nehľadáme iného vinníka, ale ukazujeme na seba samých, je stále zmysluplným modlitebným gestom. Potrebujeme totiž spoznávať, že sme vinný a túto skutočnosť si musíme aj uznať, ak si máme zaslúžiť a vyprosiť odpustenie. Vyznaním „*mea culpa*“ (moja vina) sa vnárame do nášho vnútra, obraciame sa k sebe samým a tým môžeme priamo poprosiť o odpustenie Boha, svätých i zhromaždenie okolo nás, proti ktorým sme sa prehrešili. Pri Agnus Dei (Baránok Boží) hľadáme na pastiera, ktorý sa pre nás stal baránkom a ako baránok niesol našu vinu. Preto je len náležité, že sa udierame do vlastných prs a aj týmto telesným gestom si pripomenieme, že naša vina spočinula na jeho ramenách, že nás „*uzdravili jeho rany*“ (Iz 53,5).

5. Ľudský hlas

Je len jasné, že v liturgii Logosu - večného Slova - zohráva slovo a teda aj ľudský hlas základnú úlohu. V tejto malej knižôčke, ktorá nepredstavuje úvod do liturgickej praxe, ale len zopár pohľadov na ducha liturgie, sa nemusíme konkrétne dotknúť jednotlivých podôb ľudského hlasu, zaužívaného v liturgii. Niečo z toho sme už spomenuli v predchádzajúcich kapitolách, predovšetkým pri téme posvätnej hudby. V prvom rade sem patrí teda „*oratio*“, kňazská modlitba, keď sa kňaz v mene spoločenstva prihovára k Otcovi, skrze Krista, v Duchu Svätom. Potom sú tu ešte rozličné formy ohlasovania: čítania („prorok a apoštol“ hovorilo sa v dávnej Cirkvi, pretože celý Starý zákon sa chápal ako jedno proroctvo), evanjelium (pri slávnostných bohoslužbách spievané), výklad, ktorý prislúcha v uzkom zmysle biskupovi, potom kňazovi a nakoniec diakonovi. Na ne nadväzuje odpoveď (Ant-wort), v ktorej zhromaždení počúvajú i prijímajú Slovo. Táto štruktúra slova a odpovede, ktorá je pre liturgiu charakteristická, odzrkadľuje základnú štruktúru samotnej udalosti Zjavenia, v ktorej sa slovo a odpoveď, Božia reč a ústretové počúvanie nevesty - Cirkvi vzájomne prekrývajú.

Odpoveď nadobúda v liturgii rôzne formy, uveďme napríklad *aklamáciu* („zvolanie“), ktorá mala veľký význam v antickom právnom rámci. Zvolanie ako odpoveď potvrdzuje príchod Slova a dopĺňa proces Zjavenia, sebadarovania Boha v slove. Patrí tu aj *Amen*, *Aleluja*, *Et cum spiritu tuo* (Aj s duchom tvojím) a iné. Patrí

medzi k veľkým výdobytkom liturgickej obnovy, že v aklamácii odpovedá sám ľud a nie nejaký zástupca, či miništrant ako tomu bolo predtým. Až týmto aktom sa liturgická štruktúra nanovo dotvára a ako sme už videli - skonkrétňuje Božie konanie v Bohoslužbe: Boh, Zjavujúci sa, nechcel zostať len v nápeve *solus Deus, solus Christus* (Boh sám, Kristus sám), ale chcel si vytvoriť ľud, nájsť si nevestu - túžil teda po odpovedi. Kvôli tomu nadišlo Slovo. Popri aklamácii poznáme aj rôzne meditatívne formy prijímania Slova, predovšetkým žalmový spev (ale aj v piesni); jeho rozličné podoby (responzoriálnu a antifonálnu) tu nemusíme spomínať. Ďalším spôsobom odpovede je „nová pieseň“, mohutný cirkevný spev, symbolizujúci smerovanie k hudbe nového neba a novej zeme. Preto čo do podstaty nachádza svoje právoplatné miesto v liturgii nielen spev spoločenstva, ale aj chór a nástroje, ktoré nemôže spochybniť žiaden purizmus všeobecného spevu. Súčasné priestorové možnosti sa rôznia. No fakt, že Cirkev ako celok musí dychtiť po Najvyššom, túžiť po kultúre, ktorá zostáva napokon aj merítkom svetskej kultúry, vyplýva nevyhnutne z podstaty kresťanstva.

Postupne prichádzame k zisteniu, že k liturgii patrí aj *mlčanie*. Bohu, ktorý k nám hovorí, odpovedáme spevom alebo modlitbou. No vrcholné tajomstvo, ktoré presahuje všetky slová, nás pobáda aj k mlčaniu. Samozrejme, musí to byť vyplnené mlčanie a nie absencia reči a činu. Od liturgie očakávame práve toto, že nám daruje to pozitívne ticho, v akom by sme mohli nájsť sami seba - ticho, nie v zmysle pauzy, keď nás napadá tisíce myšlienok a prianí, ale zahĺbenie darujúce pokoj, ktoré nám dovolí si trochu oddýchnuť a odkryje naše rozorvané vnútro. Z tohto dôvodu sa mlčanie nedá len „robiť“, zoradiť ako nejaká iná činnosť. Nie náhodou sa dnes vyhľadávajú v toľkej miere cvičenia vnútorného ponoru, spiritualita vyprázdnenia. Vnútna potreba človeka sa hlási k slovu, no tá v súčasnej liturgickej podobe očividne nezohľadňuje.

Aby mlčanie prinieslo úrodu, nemôže, ako sme už povedali, predstavovať len nejakú prerušenie liturgickej činnosti, ale musí zostať vnútornou súčasťou tohto diania. Ako? V poslednej dobe vznikol pokus vniesť do liturgie dva okamihy mlčania, ktoré mali napokon priniesť odozvu: k prvému návrhu patrí chvíľa po kázni, určená na premýšľanie, ako druhý okamih sa ponúka chvíľa po prijatí svätého prijímania, predstavujúca možnosť vnútorného ponorenia. Chvíľka premýšľania po kázni sa ukázala málo uspokojivá, pôsobila veľmi umelo. V zásade len každý čaká, akú dlhú ju celebrant spraví. Často práve kážeň zanecháva viac otázok či nejasností než pozvanie k stretnutiu s Pánom. Mala by vo všeobecnosti končiť podnetom k modlitbe, ktorá by vyplnila krátku chvíľku ticha po kázni. No aj tak táto chvíľa zostáva len liturgickou prestávkou a sama osebe nevytvára liturgiu mlčania. Oveľa nápomocnejšie a vecnejšie je ticho po prijatí sviatosti Oltárnej. To je práve okamih k vnútornému rozhovoru s Pánom, s Tým, ktorý sa nám daroval - okamih k tak potrebnému „komunikovaniu“ (kommunizieren), vstupu do udalosti komunikácie, bez ktorej by sa vonkajšie prijatie sviatosti zmenilo na púhy rítus a tým by zostalo jalové. Bohužiaľ, aj na tomto mieste sa často vyskytujú prekážky a tie môžu narúšať tak vzácny okamih. Rozdávanie svätého prijímania je spojené s nekludnou radou na sväté prijímanie a s cestou späť; a práve preto, že v porovnaní s bežným liturgickým konaním trvá príliš dlho, musí potom kňaz rýchlo liturgiou preletieť, aby nevznikol žiaden nevyplnený čas čakania, a teda žiaden vnútorný nepokoj, keď chcú niektorí už odísť. Ak všetko dobre napreduje, aj toto ticho po prijímaní sa dá náležite využiť a pre veriacich by mohlo znamenať výzvu k vnútornej modlitbe. Príprava darov môže predstavovať práve takýto priestor pre ticho. Vytvára zmysluplnú a plodnú súčasť, ak sa príprava nehápe len ako nevyhnutná vonkajšia činnosť, ale ako podstatná vnútorná

udalosť - keď je zrejmé, že najvlastnejším darom tejto „slovnej obety“ sme my sami alebo aspoň by sme ním mali byť, veď vstupujeme do aktu Kristovho vlastného darovania Otcovi - o tom sme si už hovorili v prvej časti. Potom už toto ticho nie je len čírym očakávaním, kým sa neskončí niečo vonkajšie. Ale vonkajší priebeh zodpovedá vnútornému procesu - príprave nás samých; vydávame sa na cestu, staviame sa pred Pána; prosíme Ho, aby nám daroval premenu. Spoločné mlčanie v tomto zmysle zodpovedá spoločnej modlitbe, či spoločnému konaniu; je to púť z nášho každodenného, všedného miesta smerom k Pánovi, púť do súčasnosti s Ním. Liturgická formácia si musí stanoviť práve túto úlohu: aby napomáhala vnútornému priebehu - aby sa zo spoločného mlčania vytvorilo ozajstné liturgické dianie, čiže vyplnené mlčanie.

Štruktúra liturgie umožňuje aj ďalšie okamihy mlčania. V prvom rade ticho pri pozdvižovaní premenených foriem. Tento okamih nás vyzýva, aby sme upreli zrak na Krista, vnútorne hľadeli na neho pohľadom vďaky, poklony i zároveň prosby o vlastné premenenie. Práve v súčasnosti sa naskytujú niektoré moderné námietky, ktoré nám chcú vyhovoriť práve toto ticho pri premenení. Predkladanie darov predstavuje údajne pozostatok stredovekej herézy, ktorý narušil štruktúru eucharistickej modlitby; je to vraj prejav nesprávnej, príliš materiálne pochopenej zbožnosti a vôbec nesúladí s vnútorným cieľom Eucharistie: v tejto chvíli sa údajne neklaníme Kristovi, ten, kto sa v tomto kánone oslovuje, je Otec, prostredníctvom ktorého sa modlíme ku Kristovi. Nebudem tu zachádzať do konkrétnosti tejto kritiky. Adekvátnou odpoveďou by mohlo byť to, čo sme si povedali v druhej časti o eucharistickej úcte a o vnútornom oprávnení stredovekých prejavov, ktoré od počiatku nadviazali na to, čo stanovovala Cirkev. Je len správne, že kánon vytvára trojičnú štruktúru, a preto v ňom ako v celku prevláda dynamika „skrze Krista v Duchu Svätom k Otcovi“. Liturgia tu však nepozná nejaké meravé upínanie. Misál, reformovaný v roku 1970, nám sám vkladá do úst pozdrav Pána: „*Smrť tvoju, Pane, zvestujeme a Tvoje zmŕtvychvstanie vyznávame, kým neprídeš v sláve*“. Kto sa s vierou a modlitbou zúčastňuje na Eucharistii, tým musí poriadne otriastať chvíľu, keď Pán zostupuje a premieňa chlieb a víno, aby boli jeho Telom a Krvou. Pred touto udalosťou nie je možné zaujať iný postoj, než upadnúť na kolená a pozdraviť Ho. Premena je okamihom veľkého Božieho „actio“ vo svete, ktoré koná len kvôli nám. Pozdvihuje náš pohľad i srdce. Okamih, v ktorom mlčí svet, mlčí všetko - v tomto mlčaní sa dotýkame večnosti - vystupujeme na kratučkú chvíľu z času a vstupujeme do spoločenstva s Bohom.

Ďalším, liturgiou stanoveným východiskom k tomuto vyplnenému tichu, ktoré neruší liturgické konanie ale ho naplňa, sú tiché kňazské modlitby. Zo sociologicko-aktualistického hľadiska kňazského poslania pri Eucharistii sa posudzujú ako nepatričné a čo možno najviac sa vynechávajú. Kňaz sa z čisto sociologického a funkcionálneho kritéria charakterizuje ako „predstavený“ liturgickej slávnosti, ktorá sa chápe podľa druhu zhromaždenia. Kňaz teda musí vždy konať v prospech zhromaždenia. No kňazská úloha v Eucharistii predstavuje niečo viac než akési predsedajúce miesto v okruhu zhromaždených. Kňaz je pred-stavený v stretnutí so živým Bohom a aj keď je osobou, je vždy na ceste k Nemu. Tiché kňazské modlitby ho nabádajú k zosobneniu tohoto svojho poslania, aby sa spolu s vlastným Ja daroval celý Pánovi. Ukazujú dôraznejšie spôsob, ako majú všetci, síce úplne osobne, no zároveň spoločne vychádzať v ústrety Pánovi. Počet týchto kňazských modlitieb bol v liturgickej forme značne zredukovaný, no chválabohu stále sú a budú. Uvedme si tu v prvom rade prípravnú modlitbu pred ohlasovaním evanjelia. Kňaz sa ju mal modliť potichu a zbožne, vo vedomí

zodpovednosti za správne ohlasovanie evanjelia; vo vedomí, že potrebujeme očistu našich pier i srdca. Keď sa ju kňaz modlí, spolu s ním si aj celé spoločenstvo uvedomuje dôstojnosť a veľkosť evanjelia a aj ono spoznáva, akou nevídanou skutočnosťou je, že k nám, do nášho streda, vstúpilo Božie slovo; vytvára tak bázeň i priestor pre počúvanie. Aj v tomto bode je nutná liturgická výchova, aby sme si uvedomili zmysel tejto udalosti a nevstavali len telesne, ale aby sme sa všetci pozdvihli vnútorne a otvorili evanjeliu oči nášho srdca. O význame, aký predstavuje príprava darov - v novej liturgii nie je veľmi objasnená - sme už hovorili. Dve krásne a hlboké modlitby predchádzajú prijatie Eucharistie, no tie sa medzitým - aby sa predišlo dlhým prestávkam - stali len voliteľné. Možno znova nádeje doba, keď sa budú modliť obidvoje. No aj keď sa kňaz modlí iba jednu z nich, mal by sa ju modliť v uzobratom tichu ako osobnú prípravu pre Pána, ktorú v tichu spolu s ním prednášajú pred posvätnou prítomnosťou všetci ostatní, aby prijímanie neupadlo do púhej povrchnosti. To je potrebné tým viac, pretože pri dnešnom udeľovaní znaku pokoja často vzniká v spoločenstve trma-vrma, do ktorej možno vsadiť pozvanie k hľadaniu na Božieho Baránka. Keď vo chvíľke ticha všetky oči srdca hľadia na Baránka, môže to byť čas požehnaného mlčania. Aj po prijatí Eucharistie kňaz recituje dve tiché modlitby poďakovania, ktoré sa veriaci môžu, či lepšie majú modliť spolu s ním. Chcel by som na tomto mieste dodať, že v starých modlitebných knižkách môžeme nájsť popri niektorých gýčových aj mnoho vzácných modlitieb, ktoré vychádzajú z hlbokej vnútornej skúsenosti a ešte aj dnes môžu poslúžiť ako škola modlitby. Oveľa viac než hocikedy predtým platí to, čo spomína sv. Pavol v Liste Rimanom, že my sami ani nevieme, za čo sa máme modliť (8,26). Pred Bohom strácame reč. Áno, Duch Svätý nás učí, ako sa máme modliť, dáva nám slová, ako hovorí sv. Pavol, ale poslúži si zároveň aj samotným človekom. Modlitby, vychádzajúce pod vedením Ducha Svätého z veriaceho srdca, sú pre nás školou, ktorú nám ponúka Svätý Duch a tie pomaly otvárajú naše nemé ústa a pomáhajú nám, aby sme sa naučili modliť a vyplňať ticho.

V roku 1978 som na rozruch niektorých liturgistov povedal, že celý kánon sa v žiadnom prípade *nemusí* hovoriť nahlas. Po náležitom premyslení by som to chcel ešte raz výrazne zopakovať - v nádeji, že túto moju tézu po dvadsiatich rokoch postretne viac porozumenia. Medzitým samotní nemeckí liturgiisti v úsilí o obnovu misála jasne prehlásili, že práve vrchol eucharistickej slávnosti - eucharistická modlitba - predstavuje najvlastnejší krízový bod. Od počiatku reformy sa postupne hľadali nové eucharistické modlitby, čo viedlo len k ďalšiemu úpadku do banality. Množenie slov nijako nepomáha, to sa medzitým stalo až príliš očividné. Liturgisti preto navrhovali rozličnú pomoc a tá už stála za pomyslenie. Ale pokiaľ to môžem posúdiť, vždy nechceli priznať možnosť, že by ticho, práve ticho mohlo dotvárať spoločenstvo pred Bohom. Nie náhodou sa v Jeruzaleme už v prvotných časoch modlili niektoré časti kánona potichu a že na Západe sa toto ticho počas kánona - miestami sprevádzané meditatívnym spevom - prijalo za normu. Ak niekto pripíše toto všetko dôsledkom zlého pochopenia, príliš zjednodušuje. Nie je vôbec pravda, že plný, neprerušovaný prednes eucharistickej modlitby je podmienkou, aby boli všetci účastní na centrálnom akte eucharistickej slávnosti. Vtedajší môj návrh znel takto: Na jednej strane musí liturgická formácia dosiahnuť, aby veriaci poznali zásadný význam a cieľ kánona. Po druhé: aspoň prvé slová jednotlivých modlitieb by sa mali vyslovovať nahlas, aby slúžili ako nápona pre zhromaždené spoločenstvo; aby týmto spôsobom tichá modlitba každého zúčastneného mohla zachytiť intonáciu a vniesť tak svoju osobnú modlitbu do spoločnej a spoločnú zasa do osobnej modlitby. Ten, kto niekedy zažil jednotu Cirkvi prostredníctvom tejto tichej modlitby

kánona, ten vlastne zakúsil, čo znamená vyplnené mlčanie, predstavujúce zároveň hlasné a dôrazné volanie k Bohu - duchom naplnenú modlitbu. Týmto mlčaním sa skutočne všetci navzájom modlia kánon, a to aj v spojení s osobitným poslaním kňazskej služby. Mlčanie týmto spôsobom všetkých zjednocuje, Kristus uchvacuje, Duch Svätý vovádza do spoločnej modlitby pred Otcom a tá predstavuje skutočnú obeť - lásku, ktorá zmieruje a zjednocuje Boha so svetom.

6. Liturgický odev

Liturgický odev, ktorý nosí kňaz pri slávení Eucharistie, má v prvom rade upozorniť na to, že kňaz nie je súkromnou osobou, ako hocikto iný, ale že zastupuje niekoho zvláštného - Krista. Kňaz musí preto všetko súkromné a individuálne ponechať stranou a ponúknuť všetok priestor Kristovi. „*Nežijem už ja, ale vo mne žije Kristus*“ - tieto slová, ktorými vyjadruje sv. Pavol tú novosť pokrsteného človeka, ktorú sám poznal v skúsenosti s Kristom (Gal 2,20), platia osobitným spôsobom pre celebrujúceho kňaza. Nie je dôležitý on, ale Kristus. Nie seba komunikuje, ale Krista. Sám sa stáva iba Kristovým nástrojom, koná nie zo seba, ale ako posol, áno, ako prítomnosť iného - „in persona Christi“, ako nám to podáva tradícia. Liturgický odev nám priamo pripomína texty, v ktorých Pavol hovorí o odeví Krista: „*Všetci, čo ste boli pokrstení v Kristovi, Krista ste si obliekli*“, hovorí v Liste Galat'anom (3,27). V Liste Rimanom je tento obraz spojený s dvoma spôsobmi života, ktoré sú navzájom protichodné. Voči tým, čo svoj život premárnia bezmiernym jedením a pitím, v smilstve a necudnosti, Pavol stavia kresťanskú cestu: nerobte to, „*ale oblečte si Pána Ježiša Krista a o telo sa nestarajte podľa jeho žiadostí*“ (13,14). V Liste Efezanom a Kolosanom je táto myšlienka ešte principiálnejšie postavená na antropológii nového človeka: „*máte si (...) obliecť nového človeka, ktorý je stvorený podľa Boha v spravodlivosti a pravej svätosti*“ (Ef 4,24). „*Obliekli ste si nového človeka, toho, čo sa obnovuje, aby mal pravé poznanie podľa obrazu toho, ktorý ho stvoril. Potom už niet Gréka ani Žida, obriezky ani neobriezky, barbara, Skýta, otroka, slobodného, ale všetko a vo všetkom je Kristus*“ (Kol 3,10n). Všeobecne sa prijíma názor, že tento obraz „odievania sa do Krista“ predstavoval pravdepodobne analógiu k „navlieknutiu kultickej masky“, čo bolo zvykom pri zasväcovaní sa bohom v mysteriových kultoch. U Pavla však nejde o masku a rítus, ale o udalosť vnútornej premeny, ktorá má za cieľ obnovu človeka, jeho skutočnú podobnosť Bohu. Preto má za cieľ aj jednotu ľudí, prekonanie všetkých zábran, ktoré vznikli a naďalej vznikajú z dejín ľudského hriechu. Obraz „odievania si Krista“ znamená preto dynamický obraz, zaoberajúci sa premenou človeka i sveta - novým ľudstvom. Liturgický odev nám teda pripomína toto všetko, toto naše „bytie Kristom“ a nové spoločenstvo, ktoré z neho má vzniknúť. Nabáda kňaza k tomu, aby vystúpil z izolácie vlastného Ja a stal sa novým Kristom, oddaným Kristovi. Pripomína zúčastneným tú novú cestu, ktorá bola započatá v krste, ktorá napreduje v Eucharistii a vyúsťuje v budúcom svete a ten sa práve prostredníctvom sviatosti črtá už v našom každodennom živote.

Pavol toto eschatologické zameranie, obsiahnuté v obraze odevu, ešte hlbšie rozpracoval v obidvoch listoch Korint'anom. V Prvom liste Korint'anom píše: „*Veď toto porušiteľné si musí odieť neporušiteľnosť a toto smrteľné nesmrteľnosť*“ (15,53). Ešte hlbší náhľad do svojho zápasu a nádeje nám apoštol podáva v piatej kapitole Druhého listu Korint'anom. Pavol opisuje telo tohto pozemského času ako „pozemský stánok“,

ktorý sa ruší a predznamenáva večný dom v nebi, ktorý nie je zhotovený ľudskou rukou. Má strach pred zrušením stánku, strach pred „nahotou“, v ktorej sa bude nachádzať. Jeho nádejou je, aby nebol vyzlečený, ale „prezlečený“, aby dosiahol „nebeský dom“ - definitívne telo - ako nový šat. Apoštol nechce odložiť telo, nechce existovať bez neho. Netúži po úteku duše z „väzenia tela“, ako si to myslela pytagorejská tradícia, nadväzujúca na Platóna. Nechce útek, ale obmenu. Dúfa vo vzkriesenie. Teológia odevu sa tak stáva teológiou tela. Telo je viac než vonkajšie zaodenie človeka - telo patrí k samotnému ľudskému bytiu, k súčasť podstaty. A predsa - toto telo upadá, je to len stánok. Je len dočasný. No je zároveň záväzkom definitívneho tela, konečného naplnenia ľudskosti. Liturgický odev obnáša v sebe aj toto posolstvo. Je „prezlečením“, nie „vyzlečením“ a liturgia nás práve uvádza na cestu tohto prezlečenia, na cestu spásy tela vo vzkriesenom tele Ježiša Krista. On je ten „nie rukou zhotovený, ale večný dom v nebi“ (2 Kor 5,1). Kristovo telo, ktoré prijímame v Eucharistii a s ktorým sa v Eucharistii zjednocujeme („jedno telo s Ním“ - porov. 1 Kor 6,12-20), nás zachraňuje od tejto „nahoty“ - z prázdnoty, v ktorej by sme pred Bohom nemohli stáť. Kvôli tomuto pavlovskému pohľadu som si veľmi obľúbil dávnu formulu pri rozdávaní Eucharistie: „*Telo Kristovo nech zachová tvoju dušu pre večný život*“. Tieto slová premieňajú na modlitbu pavlovskú náuku z 2 Kor 5,1. Sama duša by bola len smutným fragmentom. Ale duša vstupuje už pred všeobecným vzkriesením všetkých ľudí do Kristovho tela, ktoré je zároveň aj našim telom, podobne ako my máme byť Jeho telom. Telo (Kristovo) zachraňuje dušu pre večný život - to je pre grécke myslenie nezmyselný paradox, no z pohľadu vzkrieseného Krista živá nádej. Liturgický odev poukazuje ponad význam vonkajšieho šatstva - je záväzkom nového šatu, vzkrieseného Tela Ježiša Krista, záväzkom Nového, ktoré nás očakáva po zrušení „stánku“ a dáva nám „bývanie“ (porov. Jn 14,2: „*V dome môjho otca je mnoho príbytkov*“; slovo, ktoré sa tu používa pre termín „príbytky“, predstavuje vlastne význam „bývania“ (Bleibe), práve preto, aby poukázalo na definitívnu možnosť zotrvania).

Cirkevní otcovia pri rozmyšľaní nad teológiou odevu počúvali ešte dva iné texty, ktoré chceme práve uviesť do našich úvah k lepšiemu pochopeniu liturgického odevu. Na prvom mieste sa jedná o príbeh mánotratného Syna, v ktorom otec po objatí navrátilca dáva príkaz: „*Rýchlo prineste najlepšie šaty...*“ (Lk 15,22). V gréčtine sa hovorí: prineste „prvé šaty“ - otcovia čítali a počúvali práve to. Prvé šaty - podľa ich názoru - boli šatami, v ktorých bol stvorený Adam a ktoré stratil v snahe po bohorovnosti. Všetky šaty, ktoré človek odvtedy nosí, sú len úbohous náhradou Božieho svetla, ktoré vychádza zvnútra - a týmto svetlom boli jeho skutočné „šaty“. Preto cirkevní otcovia v príbehu o stratenom Synovi a jeho návrate počúvali Adamov príbeh, príbeh ľudského pádu (porov. Gn 2,7) a Ježišovo podobenstvo chápali ako posolstvo návratu a zmierenie človeka ako takého: Ten, kto sa navráti vo viere, dostane naspäť „prvý“ odev, bude znova odetý do Božieho milosrdenstva a lásky - len tie predstavujú jeho pravú krásu. Biely odev, ktorý dostávame pri krste, mal zvýrazniť tento veľký dejinný súvis a zároveň predznamenať biely odev večnosti, o ktorom hovorí Apokalypsa (19,8) - výraz čistoty a krásy vzkrieseného človeka. Veľký oblúk stvorenia, od Adamovho pádu až po biely odev večnosti, je úplne obsiahnutý v symbolizme liturgického odevu a to všetko nadnášané kristologickým stredobodom: oblečte si Krista - už teraz sa s Ním zjednotíte a stanete sa údm Jeho tela.

7. Matéria

Katolícka liturgia je liturgiou vteleného Slova - vteleného vzhľadom na vzkriesenie. A je kozmickou liturgiou - o tom sme už hovorili. Preto je jasné, že v nej nezohrávajú najpodstatnejšiu úlohu ľudské telo a vesmírne znaky, ale náleží k nej aj matéria tohto sveta. Matéria vstupuje do liturgie dvojakým spôsobom: jednak vo forme mnohorakých symbolov - posvätný oheň Veľkej noci, sviečka a plameň, ktorý na nej horí, rozličné liturgické predmety, zvony, oltárna plachta atď. V našom storočí definitívne poodhalil tento svet symbolov Romano Guardini vo svojej knihe „Posvätné znamenia“; biskup Kapellari z Klagenfurtu nám prednedávnom daroval knihu s mnohými obrazmi, kde sú Guardiniho náhľady rozšírené, prehĺbené a sprítomnené. Preto sa na tomto mieste nemusíme zaoberať týmito skutočnosťami.

Druhý, dôležitejší spôsob, akým vstupuje do liturgie matéria tohto sveta, nachádzame vo sviatostiach, ktoré majú pôvod v Kristovom konaní a vo vlastnom zmysle slova vytvárajú kresťanskú liturgiu - práve preto, že ich nevynašiel človek, ale sú vo svojom základe dané Pánom. Tri zo siedmich sviatostí sa bezprostredne vzťahujú k človeku ako osobe v určitých zásadných križovatkách jeho života a nepotrebujú preto inú „materiú“ než samotného človeka v situácii, ku ktorej je táto sviatosť zameraná. V prvom rade teda ide o pokánie, v ktorej ako hriešnici prosíme o slovo odpustenia a obnovy. Na ďalšom mieste kňazská vysviacka, ktorou Pán, prostredníctvom biskupského vkladania rúk, darúva poslanie a právomoc v nasledovaní apoštolskej služby. Potom manželstvo, v ktorom si dvaja ľudia vzájomne darujú sami seba a stávajú sa tak reálnym, živým a aktuálnym obrazom zväzku medzi Kristom a jeho Cirkvou (porov. Ef 5,27-32).

No potom tu máme štyri sviatosti - krst, birmovka, Eucharistia, pomazanie nemocných - v ktorých sa materiálne prvky stávajú pre nás nositeľmi Božieho konania. V tejto knihe nechceme rozvinúť teológiu sviatostí. Chcel by som len poukázať na tie elementy, ktoré tu vstupujú do liturgie ako prostriedky Božieho konania. Pretože tieto prvky, ktoré si zvolil Pán, nám veľa povedia: musíme trochu nad nimi porozjímať, ak chceme lepšie pochopiť ducha liturgie. Patria medzi ne voda, (olivový) olej, (pšeničný) chlieb a víno. Spomeňme si v zátvorkách na to, že z týchto štyroch prvkov antického sveta - vody, vzduchu, ohňa, zeme - prvé tri predstavujú symbol Ducha svätého, zatiaľ čo zem predstavuje človeka, vychádzajúceho zo zeme i vracajúceho sa späť do nej. Oheň a vzduch sú mnohým spôsobom prítomné v symbolizme liturgie, ale len voda, ktorá ako taká prichádza zhora a ináč náleží zemi, sa ako praprvek života stáva sviatostnou materiou v úzkom zmysle slova. Cirkevná tradícia rozlišuje dvojitý symbolizmus vody: slaná voda mora je symbolom smrti, hrozby a nebezpečia; upomína nás na Červené more, ktoré predstavovalo pre Egypt smrť a z ktorého boli Izraeliti zachránení. Krst je týmto spôsobom prechod cez Červené more. Zahŕňa aj dianie smrti. Je viac než len kúpeľom či obmytím, siaha až k základu našej existencie, až na dno smrti. Je spoločenstvom s Kristovým krížom: práve to nám chce povedať obraz Červeného mora, obraz, znázorňujúci smrť i vzkriesenie (porov. Rim 6,1-11). Na druhej strane predstavuje voda z tečúceho prameňa výraz pre zdroj všetkého života, symbol života ako taký. Preto bolo v prvotnej Cirkvi predpísané, že krst sa musí udeľovať v „živej vode“, vo vode z prameňa, aby tak krst predznamenal začiatok nového života. Na pozadí tohto krstu cirkevní otcovia vždy vnímali záver umučenia, keď Ján hovorí: z Ježišovho otvoreného boku vyteká krv a voda; krst a Eucharistia vyviera z prebodnutého Ježišovho srdca. Stal sa živým prameňom, ktorý oživuje nás samých (Jn 19,34n; 1 Jn 5,6). Počas sviatku

stánkov Ježiš prorokoval, že z toho, kto príde k nemu a napije sa, potečú ďalšie prúdy živej vody; „*To povedal o Duchu, ktorého mali dostať tí, čo v neho uverili. Lebo ešte nebolo Ducha, pretože Ježiš ešte nebol oslávený*“ (Jn 7,38). Pokrstený sa sám stáva prameňom. Ak si pomyslíme na veľkých svätcov dejín, z ktorých skutočne vychádzali pramene viery, nádeje a lásky, pochopíme toto slovo a pochopíme aj niečo z dynamiky krstu, z prisľúbenia a poslania, ktoré v sebe ukrýva.

Ak hľadáme na ďalšie prvky cirkevných sviatostí - olivový olej, pšeničný chlieb, víno - padne nám do očí charakteristický rozdiel vody. Zatiaľčo voda je na celej Zemi všeobecným prvkom života a preto predstavuje na všetkých miestach vstupnú bránu do spoločenstva s Kristom, pri ostatných troch prvkoch sa jedná o typické dary stredozemnej oblasti. Túto triádu stretávame celkom jasne v nádhernom žalme stvorenia (Ž 104), kde autor ďakuje Bohu, že vyvádza zo zeme chlieb pre človeka „*i víno, ktoré obveseľuje srdce človeka; olejom rozjasňuje jeho tvár a chlieb dáva silu srdcu človeka*“ (verš 14n). Tieto tri prvky života v Stredozemí predstavujú výraz dobroty stvorenia, v ktorej vnímame dobrotu samotného Stvoriteľa. A v tejto chvíli sa stávajú darmi ešte väčšej dobroty - kvality, ktorá rozjasňuje našu tvár na podobu s Božím „Pomazaným“, jeho milovaným Synom Ježišom Kristom; dobroty, ktorá premieňa chlieb a víno, vychádzajúce zo zeme, na Telo a Krv nášho Spasiteľa. Týmto spôsobom komunikujeme (kommunizieren) prostredníctvom vteleného Syna so samotným Bohom, s Trojjediným.

Na tomto mieste sa dnes vyzdvihuje ešte jedna námietka: tieto dary ako také majú svoju symbolickú hodnotu len v oblasti Stredozemného mora. V iných oblastiach pôvodu by ich mali nahradiť také prvky, ktoré by im na daných územiach zodpovedali. Je to práve tá istá otázka, ktorú sme si spomenuli pri rozprávaní o obmene kozmického symbolu v ročnom cykle na južnej hemisfére. Znova platí, že v súhre kultúry a dejín prislúcha prednosť dejinám. V dejinách Boh bezprostredne konal a len prostredníctvom týchto dejín daroval nový význam pozemským darom. Tieto prvky sa stávajú sviatosťami len v spojení s nádhernými dejinami Boha s človekom, len v Ježišovi Kristovi. Zopakujme si teda - vtelenie neznamená svojvoľnosť, ale práve naopak: spája nás s dejinami, ktoré vyzerajú síce na prvý pohľad náhodné, ale vyjadrujú práve tú formu dejín, ktorú si zvolil Boh. Sú pre nás spoľahlivou stopou, ktorú zanechal na Zemi sám Boh - sú zárukami, že nie my sme si vymysleli niečo sami, ale že sa nás skutočne dotýka On sám a že sa stretávame s Ním. Práve prostredníctvom jedinečnosti tejto nádhery, tohoto „tu a potom“, vystupujeme z nesúvislosti mýtickej charakteristiky toho „vždy a nikdy“. V tejto zvláštnej tvári, v tejto výnimočnej ľudskej osobe k nám prichádza Kristus a práve tým z nás vytvára súrodencov bez hraníc. Práve prostredníctvom toho spoznávame, že: „*To je Pán*“ (Jn 21,7).

OBSAH

Predslov	1
PRVÁ ČASŤ	2
O PODSTATE LITURGIE	2
1. KAPITOLA	2
LITURGIA A ŽIVOT: O LITURGICKOM MIESTE V SKUTOČNOSTI	2
2. KAPITOLA	6
LITURGIA - KOZMOS - DEJINY	6
3. KAPITOLA	11
OD STARÉHO ZÁKONA K NOVÉMU:	11
ZÁKLADNÁ FORMA KREŠŤANSKEJ LITURGIE URČENÁ BIBLICKOU	
VIEROU	11
DRUHÁ ČASŤ	18
PRIESTOR A ČAS V LITURGII	18
1. KAPITOLA	18
POČIATOČNÉ OTÁZKY O VZŤAHU LITURGIE K PRIESTORU A ČASU	18
2. KAPITOLA	21
POSVÄTNÉ MIESTO - VÝZNAM KREŠŤANSKÉHO CHRÁMU	21
3. KAPITOLA	26
OLTÁR A LITURGICKÝ SMER MODLITBY	26
4. KAPITOLA	30
UCHOVÁVANIE NAJSVÄTEJŠEJ SVIATOSTI	30
5. KAPITOLA	33
POSVÄTNÝ ČAS	33
TRETIA KAPITOLA	41
UMENIE A LITURGIA	41
1. KAPITOLA	41
OTÁZKA OBRAZOV	41
2. KAPITOLA	49
HUDBA A LITURGIA	49
ŠTVRTÁ ČASŤ	58
LITURGICKÁ PODOBA	58
1. KAPITOLA	58
RÍTUS	58
2. KAPITOLA	62
TELO A LITURGIA	62
1. „Činná účasť“	62
2. Znamenie kríža	65

3. Postoje	68
4. Gestá rúk	75
5. Ľudský hlas	77
6. Liturgický odev	81
7. Matéria	83
OBSAH	85
DODATOK	86

DODATOK

VŠEOBECNÁ LITERATÚRA K TÉME LITURGIA

G. MARTIMORT (zost.), *L'Eglise en prière, Introduction á la Liturgie*, Edition nouvelle, 4 zv. Desclée 1983-1984.

H. B. MEYER - H. AUF DER MAUR - B. FISCHER - A. A. HÄUSSLING - B. KLEINHEYER (zost.), *Gottesdienst der Kirche*, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Pustet 1984 a nasl. Dosiaľ vyšli: časť 3 (Podoba bohoslužby), časť 4 (Eucharistia), časť 5 a 6,1 (Slávenie v rytme času), časť 7,1 (Sviatostné slávenie I), časť 7,2 (Sviatostné slávenie I2), časť 8 (sviatostné slávenie).

M. KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, Amateca, Lehrbücher zur katholischen Theologie, zv. 10, Bonifatius 1995.

M. KUNZLER, *Porta orientalis*. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Bonifatius 1993.

B. LANG, *Heliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, C.H.Beck 1998.

A. ADAM-R. BERGER, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Herder 1980 (reedícia 1999).

D. SARTORE-A. TRIACA (zost.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline 1983.

J. CORBON, *Liturgie de Source*, Cerf 1980 (nemecky: Johannes Verlag 1981).

J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens*, Johannes Verlag 1981.

J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, Christus glaube und Liturgie in der Gegenwart, Herder 1995.

A. NICHOLS O.P., *Looking at the liturgy*, A critical view of its contemporary form, Ignatius Press 1996.

Zásadným ostáva predstavenie teológie liturgie v *Katechizme katolíckej Cirkvi* (KKC), 1077-1112.

PRVÁ ČASŤ

1. kapitola

K téme hra je nutné uviesť dielo J. HUIZINGA, *Homo ludens*, Amsterdam 1939 (nem.: Pantheon Verlag für Geschichte, Kultur und Politik o. J.) ako aj vzácnu a z cirkevných otcov vychádzajúcu knižôčku od H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag 1952.

R. Guardini vo svojom diele „O duchu liturgie“ dôsledne opísal podstatu liturgie na základe pojmu hry. Do 4. a 5. vydania (1920) však bola doložená nová kapitola „O vážnosti v liturgii“, ktorá dôrazne obmedzila túto myšlienku hry.

2. kapitola

K schéme exitus-reditus by som poukázal na nasledujúce štúdie:

J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959 (Eos, St. Ottilien 1992²).

M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas v. Aquin*, Kösel 1954.

J. P. TORRELL, *Initiation á St. Thomas d'Aquin*, Fribourg 1993 (deutsch: *Magister Thomas, Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Herder 199f).

3. kapitola

Aspekt cesty Starého zákona k Novému i podstaty liturgie vôbec mi počas dlhých rokov štúdia Písma a liturgie akosi prirástli. Predbežné návrhy s patričným zoznamom literatúry možno nájsť v obidvoch vyššie spomenutých dielach „*Das Fest des Glaubens*“ a „*Ein neues Lied für den Herrn*“ ako aj diele, ktoré bolo publikované vo viacerých jazykoch „*Eucharistie und Mission*“, in: *Forum kath. Theologie* 14 (1998) 81-98.

DRUHÁ ČASŤ

1. kapitola

K téme „Cirkev medzi Starým a Novým zákonom“ ponúkam knihu J. RATZINGER, „*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*“ (Eos, St. Ottilien 1992²), 304-308. *Semel Quia semper*: Bernard z Clairvaux, *Sermo* 5, de diversis1., Bernard z Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, zostavené G. Winkler, IX (Innsbruck 1998), 218.

2. kapitola

Moje myšlienky sú inšpirované knihou L. BOUYER, *Architecture et liturgie*, Cerf 1991 (nem.: *Liturgie und Architektur*, Johannes Verlag 1993). V zátvorkách udávané čísla strán sa vzťahujú k nemeckému vydaniu.

Z množstva literatúry by som chcel k tejto téme spomenúť:

E. NORMA, *The House of God*, London 1990 (nem.: *Das Haus Gottes*, Kohlhammer 1990).

L. M. WHITE, *Building God's House in the Roman World*, Baltimore-London 1990.

3. kapitola

Odkazujem znova k Bouyerovi a na moje dielo „*Fest des Glaubens*“. V ňom sa nachádza ďalšia literatúra.

4. kapitola

K téme „viera v reálnu prítomnosť“ a jej postupnému vývinu v teológii uvádzam:

J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, zv. II1, Herder 1961.

J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Handbuch der Dogmengeschichte (zost. Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk-Seybold) IV 4a, Herder 1979.

H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen âge, Aubier 1949² (nem.: Johannes Verlag 1969).

A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, Kösel 1973.

J. A. SAYES, *La presencia real de Cristo en la Eucaristia*, BAC Madrid 1976.

5. kapitola

Aj tu možno pridať vyššie spomenuté príručky liturgiky; k téme „Nedeľa“ aj moje dielo „*Ein neues Lied für den Herrn*“; ďalej uvádzam:

G. VOSS, *Christen auf der Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum I und II*, zvlášť II, in: KNA, *Ökumenische Information* Nr. 24-9, Juni 1998, 5-10.

G. FEDALTO, *Quando festeggiare il 2000?* problemi di cronologia cristiana, Edizioni San Paolo 1998.

E. WEIGL, *Die Oration „Gratiam tuam, quaesumus, Domine“*, Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie. (Tento dôležitý dokument som dostal ako zvláštny výťažok a žiaľ bez udania miesta, kde bolo vydané).

H. SCHADE, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders*, Zur kosmologisch-psychologischen Hermeneutik der Ikonographie des „Lammes Gottes“, zostavil V. H. Elbern, Herder 1998.

H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt 1957 (Herder Basel 1989³, Nové vydanie Herder Freiburg 1993). Citácie cirkevných otcov boli prevzaté z tejto knihy.

TRETIA ČASŤ

1. kapitola

P. EVDOKIMOV, *L'art de l'icône*, Theologie de la beauté, Desclée 1970. Číslo strán v zátvorkách sa vzťahuje k tejto knihe.

K. ONASCH, *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. H. Böhlhaus 1981.

F. VAN DER MEER, *Die Ursprünge christlicher Kunst*, Herder 1982.

Autori vari, *Arte e liturgia*, L'arte sacra a trent'anni dal concilio, Edizioni San Paolo 1983.

2. kapitola

K. G. FELLNER (zost.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, Bärenreiter, I 1972; II 1976.

E. JASCHINSKI, *Musica sacra oder musik im Gottesdienst?* Pustet 1990.

G. RAVASI, *Il canto della rana*, Musica e teologia nella Bibbia, Piemme 1990.

B. FORTE, *La porta della bellezza*, Per un'estetica teologica, Morcelliana 1999, zvlášť 85-108.

Môžem spomenúť zvlášť patričné úseky z mojej knihy „*Fest des Glaubens*“ a „*Ein neues Lied für den Herrn*“.

ŠTVRTÁ ČASŤ

1. kapitola

Skutočne dobrý prehľad východných rítov ponúka:

N. BUX, *Il quinto sigillo*, Libreria editrice Vaticana 1997.

PRASANNA VAZHEEPARAMPIL, *The Making and unmaking of Tradition*, Rome 1998, zvlášť Das Riten-Diagramm, 57.

K poznaniu d'alekého sveta niebyzantských východných cirkví je podstatné dielo

M. ZIBAWI, *Orienti cristiani*, Jaca Book 1995 (nem.: Die christliche Kunst des Orients, Benziger 1995).

Chcel by som poukázať aj na článok „Liturgie“ in: LThK VI³ 972-987.

2. kapitola

P. J. CORDES, *Actuosa participatio - tätige Teilnahme*, Bonifatius 1995.

E. DINKLER, *Signum crucis*, Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie, J. c. B. Mohr 1967, zvlášť strany 1-76.

H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (pozri vyššie).

Nápomocnú syntézu zmienok svätých otcov ponúka

V. PFNÜR, *Das Kreuz*, Lebensbaum in der Mitte des Paradies gartens, in: M.-B. von Strizky-Chr. Uhrig (zost.), *Garten des Lebens*, Festschrift für W. Cramer, Oros 1999, 203-222.

Odsek opisujúci kľáčanie sa značne opiera o knihu:

P. SINOIR, *La prière á genoux dans L'Écriture Sainte*, Téqui, Paris o. J. (asi 1997).

Mnohoraké zmienky k jednotlivým odsekom tejto kapitoly sa nachádzajú vo vyššie spomenutej (3. časť, 1. kapitola) knihe „*Arte e liturgia*“, zvlášť strany 139-209.

E. KAPPELLARI, *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag*, Styria 1997.